<36604776860019

<36604776860019

Bayer. Staatsbibliothek

8° H. lit. u. 109.
(25)
Geschichte

~~H. L. 168~~ a.

~~Hist. Cit. p 36~~
~~Syrl Comp~~

Digitized by Google

Hist. lit. Encyclop. 133.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

ſeit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle

öffentl. ordentl. Profeſſor der Philoſophie und Mitgliede der Societät der Wiſſenſchaften zu Göttingen.

Zweyter Band.

Göttingen,

bey Johann Georg Roſenbuſch's Wittwe.

1800.

Geschichte

der

Künste und Wissenschaften

seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Von

einer Gesellschaft gelehrter Männer

ausgearbeitet.

Sechste Abtheilung.

Geschichte der Philosophie

von

Johann Gottlieb Buhle.

Zweyter Band.

Göttingen,

bey Johann Georg Rosenbusch's Wittwe.

1800.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Mit dem gegenwärtigen ersten Theile des zweyten Bandes liefere ich nach der im ersten Bande vorausgeschickten historischen Uebersicht der verschiedenen ältern philosophischen Systeme und Arten zu philosophiren den Anfang der Geschichte der neuern Philosophie selbst. Die Gründe, die mich bestimt haben, der neuern Philosophie dieselbe Epoche anzuweisen, mit welcher die sogenante Wiederherstellung der Wissenschaften überhaupt begint, habe ich bereits umständlicher aus einandergesetzt. Sie liegen nicht blos in dem Plane des ganzen Werks, an welches sich diese historische Darstellung der neuern Philosophie anschliessen soll, sondern auch in den Veränderungen, welche die Philosophie vom vierzehnten Jahrhunderte an erfuhr, und die den originalen Charakter derselben in den letztern Jahrhunderten vorbereiteten.

Die Erneuerung des Studiums der ältern Philosophie aus ihren ursprünglichen Quellen hieng mit der Erneuerung des Studiums der ältern griechischen und lateinischen Sprache und

der classischen Literatur im Ganzen auf's genaueste zusammen. Jene ließ sich nicht historisch pragmatisch schildern, ohne die Beschaffenheit dieser, und die vornehmsten entscheidenden Ursachen, welche dazu mitwirkten, im Allgemeinen zu berühren. Hierauf beziehen sich also auch die ersten Abschnitte. Einer größern Ausführlichkeit, als ich beobachtet habe, konte ich um so eher überhoben seyn, da die Geschichte der classischen Literatur in den neuern Zeiten von einem trefflichen Schriftsteller besonders bearbeitet wird, dessen Untersuchungen, soferne sie die classische Literatur im vierzehnten Jahrhunderte betreffen, schon erschienen und auch von mir benutzt sind.

Was die Geschichte der Philosophie im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte Eigenthümliches hat, besteht hauptsächlich theils in der Art, wie das Aristotelische und Platonische System aufgefaßt, angewandt und modificirt wurde; theils in den Streitigkeiten, die darüber unter den Anhängern des einen oder des andern entstanden. Nur von dem Aristotelischen Systeme läßt sich behaupten, daß es zu seiner ursprünglichen Lauterkeit wiederhergestellt zu werden anfieng, da die Vertheidiger desselben ihre Schutzwehr gegen die Platoniker, die einen Synkretismus ihrer Vorstellungsart mit der Aristotelischen versuchten, eben darin fanden, daß sie den Unterschied zwischen dieser und jener so bestimt hervorzuheben sich bemühten,

ten, wie es ihnen nur thunlich war. Desto weiter entfernten sich dagegen die Platoniker dieser Periode von der eigentlichen Lehre ihres Ahnherrn. Es war die Neu-Platonische Philosophie in allen den mannichfaltigen Formen, welche sie nach und nach im Oriente angenommen hatte, die man unter dem Namen des Platonischen Systems zusammenfaßte, und wobey man die große Differenz kaum ahndete, welche die wahre Philosophie des Plato von dieser neuern sogenanten Platonischen absonderte. Die Vermischung und Verwirrung ganz verschiedenartiger Philosopheme, die nur durch die künstlichste und gezwungenste Assimilation in ein Ganzes vereinigt werden konten, dem doch immer der uneingenommene Blick eines scharfsinnigen Forschers den gänzlichen Mangel an Gründlichkeit und innerm Zusammenhange ansah, wurde dadurch nicht nur noch größer und auffallender, sondern auch fast unvermeidlich, daß es durchaus an historischer Kritik fehlte, und man die untergeschobnen Werke des Hermes Trismegist, Zoroaster und anderer angeblicher Weisen des entferntern Alterthums, für echt, und sogar für die Urquellen annahm, aus denen die Griechen, vorzüglich Plato, ihre Weisheit geschöpft hätten. Es zeigt sich dieses nirgends mehr, als in dem Systeme des Ficin, das, bey aller seiner Originalität, doch den Charakter der Platonischen Philosophie in jenem Zeitalter am deutlichsten und vollständigsten ausdrückt.

Dieſes letztere habe ich eben deßwegen am ſorgfältigſten entwickelt, zumal da, ſo viel ich weiß, kein Geſchichtſchreiber der neuern Philoſophie die Rückſicht auf dasſelbe genommen hat, welche es mir doch zu verdienen ſcheint. Der einzige Kopf in der Epoche der erſten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, deſſen Art zu philoſophiren weder durch das Ariſtoteliſche noch durch das Platoniſche Syſtem beſtimt wurde, ſondern der ſeinem eigenen Genius folgte, wiewohl ſeine Philoſophie mehr auf Lebensweisheit, wie auf ein ſpeculatives Syſtem gerichtet war, iſt Petrarcha. Ich hoffe daher, es werde den Leſern nicht unangenehm ſeyn, daß ich den unſterblichen Sänger der Liebe auch als Philoſophen umſtändlicher charakteriſirt habe. Mit der Erzählung des Ueberganges des Neoplatonismus zum Cabbalismus, zur Magie und Theoſophie, habe ich dieſen erſten Theil des zweyten Bandes geſchloſſen. Der zweyte Theil wird ſich zunächſt mit den vorzüglichern Ariſtotelikern im ſechszehnten Jahrhunderte, mit dem Einfluſſe der Reformation auf die Philoſophie, und dann mit den Syſtemen mehrerer originaler philoſophiſcher Denker, die nun auftraten, beſchäfftigen.

Göttingen, im September 1800.

Der Verfaſſer.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Zweyter Band.

Erſte Abtheilung.

Geschichte der neuern Philosophie

seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Erstes Hauptstück.

Geschichte der neuern Philosophie vom Anfange des vierzehnten Jahrhunderts bis zur Reformation im Anfange des sechszehnten.

Erster Abschnitt.

Von den allgemeinen Ursachen, wodurch im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte die Wiederherstellung der Wissenschaften überhaupt, und der Philosophie insbesondere, bewirkt wurde.

Die literarischen Ereignisse im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte, die der neuern Aufklärung vorher giengen und diese herbeyführten, pflegt man mit dem Namen der Wiederherstellung der Wissenschaften vorzugsweise zu bezeichnen. Sie verdienen den Namen mit Recht, sofern ihr gemeinschaftlicher Charakter ein Streben aller bessern Köpfe jenes Zeitalters ausdrückt, die Schranken der Geistesbeschäfftigung, und der Erkenntniß, welche

der Aberglaube, die Scholastik und die Hierarchie diesen gesetzt hatten, aufzuheben, und vorerst wenigstens insoferne zu erweitern, daß die Ueberreste der classischen Literatur des Alterthums, die sich im Gebiete des griechischen Kayserthums und in Italien erhalten hatten, gleichsam zu einer verjüngten Existenz im Abendlande von Europa hervorgerufen wurden. Es war aber in diesen Ueberresten die Encyklopädie der Wissenschaften, so weit sie das griechische und römische Alterthum kante und ausgebildet hatte, zwar nicht ganz, jedoch einem sehr beträchtlichen Theile nach enthalten. Manche Disciplinen wurden also durch sie wiederum Gegenstände der Studien, an welche man im Mittelalter gar nicht gedacht hatte, und boten, selbst in ihren Anfängen oder Bruchstücken, einen neuen Stoff dar, an dem sich der menschliche Geist üben, oder den er für weitere Fortschritte zur Aufklärung benutzen konte. Besonders kam eine Mannichfaltigkeit von auf das wirkliche Leben sich beziehenden und anwendbaren, eben so nützlichen als interessanten, praktischen Ideen und Kentnissen in Umlauf, die man in den Werken der berühmtesten Kirchenlehrer und Scholastiker vergeblich suchte, und deren Werth und Annehmlichkeit um desto größer schienen. Die classischen Schriftsteller des Alterthums, sogar die spätern aus einer Periode, in welcher der Geschmack schon ausgeartet und verderbt war, waren doch noch immer Muster einer geist- und geschmackvollen Darstellung in Vergleichung mit den Schriftstellern des Mittelalters fast ohne Ausnahme. Die herschende Philosophie des Mittelalters, die Aristotelische, da man sie in ihrer ursprünglichen Gestalt kennen lernte, zeigte sich in einem ganz andern unverhältnißmäßig günstigern Lichte, als unter der aben-

theuer-

theuerlichen Hülle, die ihr die fleißige Spitzfindigkeit der Scholastiker umgeworfen hatte. Sie blieb nun auch nicht mehr der einzige Weg zum philosophischen Heile; weil man neben ihr zugleich mancherley andere philosophische Systeme und Untersuchungen einzelner dahin gehörigen Materien kennen lernte, in Ansehung deren es bey der ersten Bekantschaft mit denselben sehr problematisch war, ob sie nicht die Vernunft mehr befriedigten, als jenes. Und diese philosophischen Systeme und Untersuchungen fand man auf eine Art eingekleidet und vorgetragen, wobey sie im Allgemeinen ungleich verständlicher und anziehender waren, als alle scholastische Debatten, und ausser dem Verstande auch die Phantasie unterhielten und das Herz nicht leer liessen. So war es wirklich eine Wiedergeburt der Wissenschaften des classischen Alterthums, nachdem sie mehr Jahrhunderte hindurch im Occidente von Europa erstorben gewesen waren. Vorerst hatte man aber genug damit zu thun, nur die aus dem Alterthume geretteten Schätze des Geistes und der Kunst zu bergen, und zur Verbesserung des damaligen Zustandes der Literatur anzuwenden. Der Enthusiasmus in der Verehrung des classischen Alterthums, der sich hierbey offenbarte, und die blinde Anhänglichkeit an dem classischen Boden der Literatur, die man bey den Gelehrten und Philosophen des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts antrifft, waren natürliche und unvermeidliche Folgen der ersten Ueberraschung, die das gewissermaßen neuentdeckte literarische Alterthum erzeugen mußte, und des auffallenden Contrastes, der sich bey der Vergleichung desselben mit der Literatur des Mittelalters zeigte. Erst mußten fast ein paar Jahrhunderte verfließen, bevor man bemerkte, daß die Wiederherstellung der Wissenschaf-

ten des Alterthums keine Verbesserung oder neue Schöpfung derselben überhaupt ausschließe oder entbehrlich mache; daß jene vielmehr nur das Mittel seyn könne, diese zu veranlassen und zu befördern.

Es waren mehrere Ursachen, welche die Wiederherstellung der Wissenschaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte theils vorbereiteten und erzeugten, theils zur Beförderung und allgemeinen Wirksamkeit derselben wesentlich beytrugen. Vor allen andern ist dahin zu rechnen die Entstehung eines freyen Bürgerstandes in Städten, der ein Mittelglied zwischen dem Adel und den leibeigenen Bauern ausmachte, und seine Privilegien und Rechte nur durch seinen Reichthum von den Fürsten und dem Adel erwerben und gegen sie behaupten; diesen Reichthum aber wiederum nur durch seinen Gewerbfleiß, seine Handwerke, Kunstproducte und den Handel erlangen konte. Es lag in der Natur der Sache, daß dieser freye Bürgerstand nach und nach zu einer praktischen Einsicht gelangte, die, wenn sie auch anfangs sich nur auf die mechanische Industrie und die gemeinen Bedürfnisse des gesellschaftlichen Lebens bezog und einschränkte, ihn doch zugleich für eine größere Aufklärung empfänglicher machte. Die Beschäfftigung mit der Naturkunde, der Medicin, der Mathematik, konte auch von manchen Gliedern des Bürgerstandes nicht entbehrt werden. Dadurch entstand bald eine Classe von Gelehrten, die keine Geistliche waren, und durch die Beschaffenheit ihrer Erziehung, Lebensart und Studien eine ganz andere Ansicht von Welt und Menschen hatten, ganz andere Kriterien des Wissenswürdigen in ihren Urtheilen befolgten, als jene, ob sie gleich lange durch den Einfluß des Aber-

glau-

glaubens und der Hierarchie geblendet oder gar gehindert wurden, der Untersuchung aus dem von ihnen gewählten bessern Standpuncte, als auf welchem sich die vermeynten Depositare der Wissenschaften, die Geistlichen, befanden, nachzuhangen. Vornehmlich mußte sich eine solche Gelehrtenclasse in Italien bilden. Hier war es, wo sich der Bürgerstand zuerst zur Unabhängigkeit erhob, theils durch die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens und die größere und künstlichere Industrie, die doch auch durch die Einfälle und die Eroberungen barbarischer Völker nicht ganz hatte ausgerottet werden können; theils und hauptsächlich durch den Handel nach dem Oriente, welchen die Seestädte trieben, und der den Bewohnern desselben sowohl eine außerordentliche Wohlhabenheit und Reichthum verschaffte, als auch eben damit Muth und Kraft gab, sich der Anmaaßung und Tyranney des Adels und der Fürsten zu widersetzen. Die Verbreitung des Handels von Italien aus über Deutschland, Frankreich, die Niederlande und England, hatte zwar in diesen Ländern, wie für den Gewerbs- und Kunstfleiß, so auch für die Freyheit und Cultur des Bürgerstandes in den größern Städten, nach und nach ähnliche wohlthätige Folgen; allein bey weitem später, und lange Zeit hindurch nicht in dem Grade, als sie dieselben in Italien hatte, bis durch die Entdeckung America's und des neuen Weges nach Ostindien um das Vorgebirge der guten Hoffnung, der Welthandel überhaupt eine ganz andere Richtung erhielt. Italien zeichnete sich daher auch durch eine größere literarische Cultur aus, und würde gewiß schon seit dem elften Jahrhunderte schnellere und bedeutendere Fortschritte darin gemacht haben, wenn nicht die Gewalt der Hierarchie, welche damals den höchsten Gipfel erreichte,

reichte, den keimenden Samen der Aufklärung erstickt, oder das Gedeihen desselben so lange zurückgehalten hätte, wie ich hernach weiter zeigen werde. Inzwischen fieng man dort schon in jener Periode an, die alten classischen lateinischen Schriftsteller zu lesen, und selbst ihre Vorzüglichkeit laut zu rühmen. Bey den Klöstern und den Hauptkirchen in den größern Städten wurden neue Schulen gestiftet, oder die bestehenden wurden verbessert. Die Klöster wetteiferten mit einander in der Anlegung von Bibliotheken, und das Abschreiben von Büchern ward ein Gegenstand des Fleißes der Mönche. Eben der Wohlstand Italiens gab auch Veranlassung, daß man das römische Recht wieder studirte; denn je verwickelter und gleichwohl nothwendiger die Rechtspflege wurde, desto weniger reichten die bisherigen barbarischen Einrichtungen zu, um Justiz zu verwalten. Man entlehnte also die Kentniß des römischen Rechts von den Griechen zu Constantinopel. Das größte Verdienst um die Ausbreitung derselben erwarb sich ein Deutscher, Irner oder Werner, der sich in Constantinopel gebildet hatte, und zu Bologna mit dem größten Beyfalle lehrte. Zufällig ward eine Handschrift vom römischen Gesetzbuche aufgefunden, und diese hernach dem ganzen Rechtsstudium zum Grunde gelegt. Die Herschaft des römischen Rechts in Justizsachen ward vollends entscheidend durch die Begünstigung des Kayfers Friedrich Rothbarth, der sich in Justizsachen nach den Urtheilen der Rechtsgelehrten richtete, diese zu ansehnlichen Ehrenstellen erhob, und den Studirenden überhaupt Privilegien ertheilte. Bologna ward dadurch eine der berühmtesten Schulen, die zehntausend Studirende zählte, und neben Bologna blühten auch die Schulen zu Pisa, Padua, Monte

te Cassino, und an andern Orten. Was der Bürgerstand für seine praktischen Zwecke am meisten bedurfte, waren gründlichere und tiefere Kentnisse der Physik, der Medicin, der Mathematik. Auch diese ließen sich damals nur bey den Griechen erwerben, als welche allein in dem ausschließlichen Besitze der Werke waren, welche die größten Genies und Forscher der Vorzeit darüber hinterlassen hatten. Vom Studium physikalischer Gegenstände gieng aber die erste Aufklärung der Philosophie im Occidente aus, so wie jenes wiederum seine Veranlassung in der Verbindung der abendländischen Gelehrten mit den Griechen hatte, welche der Handel bewirkte und unterhielt. Durch die Bekantwerdung der Werke des Aristoteles physikalischen Inhalts im Occidente und der Schriften der Araber, war freylich schon früher der Sinn für physikalische Studien geweckt worden, wie die Beyspiele Alberts des Großen und des Roger Baco beweisen. Aber da man jene Werke, sowohl des Aristoteles als der Araber, nur aus höchst fehlerhaften und oft ganz sinnlosen lateinischen Uebersetzungen kennen lernte, und man sich größtentheils nur auf das Nachbeten und Commentiren derselben einschränkte; so konten die Fortschritte in der Naturkunde überhaupt nicht sehr beträchtlich seyn, und noch weniger zur Verbesserung der Philosophie sehr viel wirken; zumal so lange die Layen keinen Theil daran nahmen, und sich bloß Geistliche damit beschäfftigten, die zugleich in die hergebrachte scholastische Dialektik und Theologie verstrickt waren. Hingegen von der bessern Einsicht, welche sich einzelne Glieder des Bürgerstandes in der Physik, Medicin und Mathematik bey ihrem Aufenthalte unter den Griechen und durch das Studium der Werke der griechischen Schriftsteller selbst

im Originale erwarben, mußte, da sie weniger durch die Vorurtheile der bey den Geistlichen gewöhnlichen literarischen Erziehung eingenommen waren, eine freyere und für die Verbesserung der gesamten Philosophie wohlthätige Denkart die Folge seyn.

Noch allgemeiner als der Handel, welchen zunächst nur Italien mit dem Oriente führte, wirkten auf die Cultur nicht bloß Italiens, sondern des ganzen abendländischen Europa's, die Kreuzzüge, die mit dem Ende des elften Jahrhunderts ihren Anfang nahmen, und das folgende Jahrhundert hindurch und länger fortdauerten. Zwar war es der blindeste Aberglauben, durch welchen sie hervorgebracht wurden, und dessen Throne sie selbst eine lange Zeit zur Grundlage und Befestigung dienten. Aber der Aufenthalt einer Menge von Menschen aus Italien, Frankreich, Deutschland und England, nicht nur aus den höhern Ständen der Fürsten und des Adels, sondern auch aus den geringern Volksclassen, im griechischen Kayserthume und in den orientalischen Provinzen, wo doch noch immer eine unvergleichbare höhere Cultur statt fand, als in dem abendländischen Europa, ward Ursache, daß sie eine große Mannichfaltigkeit neuer Gegenstände, Sitten, Gebräuche und Vorstellungsarten, daß sie auch viele Künste und Handwerke kennen lernten, und diese bey ihrer Rückkunft in ihre Heimath verpflanzten. Insbesondere gewannen die Italienischen Seestädte immer mehr dabey, soferne sie die Kreuzfahrer auf ihren Schiffen nach Syrien hinüberführten und mit ihnen Handel trieben.

Daß ungeachtet dieser günstigen Umstände die Cultur und Aufklärung nicht gleich anfangs schneller fortrückten, vielmehr im Ganzen Wahn, Aberglauben und Barbarey die abendländischen Nationen von

Euro-

Europa immerfort gefeſſelt hielten, und ſelbſt für dieſe damals drückender wurden als je, davon lag der Grund, wie ich ſchon vorläufig bemerkt habe, theils und hauptſächlich in dem Einfluſſe, welchen die Hierarchie einmal erreicht hatte, und den ſie immer mehr zu verſtärken und zu ſichern wußte; theils in der ſchlechten Beſchaffenheit der Staatsverfaſſungen, die fortwährende innere Zerrüttungen nach ſich zogen, bey welchen keine Cultur gedeihen konte. Alle Studien und Gelehrſamkeit waren und blieben doch meiſtens auf die Geiſtlichkeit eingeſchränkt, und nur auf die Zwecke derſelben berechnet; die Layen oder das Volk gewannen dabey an Aufklärung ſehr wenig. Die Studien der Phyſik, Medicin, Mathematik und römiſchen Rechtsgelehrſamkeit, welche auch Layen beſchäfftigten, konten allenfalls getrieben werden und wurden größtentheils ſo getrieben, ohne daß dadurch irgend eine höhere Vernunftcultur unmittelbar befördert wurde, ob ſie gleich dieſe allmälig und mittelbar vorbereiteten und herbeyführten. Die Verfaſſung der Kirche war aber damals eine in aller Hinſicht regelmäßige Deſpotie geworden. Die Geiſtlichkeit hatte ſich ganz der weltlichen Herſchaft entzogen, und ſtand unter der unmittelbaren Leitung des Pabſtes. Dieſer hatte ſich zum alleinigen und oberſten Richter in Glaubensſachen erhoben; jeder Verſuch, dieſer Anmaaßung zu widerſprechen oder zu widerſtreiten, ward für einen Frevel erklärt, und auf eine Art beſtraft, welche der religiöſe Aberglaube als die fürchterlichſte Strafe erkante, die für Menſchen möglich ſey; denn ſie ſollte ſich nicht bloß auf das gegenwärtige Leben, ſondern vornehmlich auf das zukünftige erſtrecken. Mehr große Männer, die nach einander den päbſtlichen Stuhl einnahmen, Gregor VII., Victor III., benutzten die

Her-

Herschaft, die ihnen der Zustand der Kirche und der Religion über die Gemüther darboten, auch ihre politische Herschaft über die Völker und deren Regenten zu erweitern und zu begründen. Als Statthalter Christi hienieden behaupteten die Päbste ein Eigenthumsrecht an allen Ländern der Erde, und foderten, daß Könige nnd Fürsten ihre Reiche und Gebiete von ihnen zu Lehen nähmen. Manche unter diesen waren in der That abergläubisch und schwach genug, sich zu solchen Demüthigungen zu erniedrigen, und autorisirten also für die Zukunft die Prätensionen des römischen Hofes durch ihre Anerkennung und Unterwürfigkeit unter dieselben. Andere sahen sich durch die Verhältnisse, in denen sie sich befanden, durch die Streitigkeiten, die sie mit den Großen ihres Reichs, oder mit ihren Unterthanen überhaupt hatten, gezwungen, den Anforderungen der Päbste nachzugeben, weil sie nicht im Stande waren, sich ihnen zu widersetzen, und jene Nachgiebigkeit sogar wohl als ein Mittel zur Erreichung und Sicherung ihrer Privatzwecke betrachten und gebrauchen mußten. Bey dieser Lage der Dinge blieb also das Wachsthum, wenn auch nicht der mechanischen Cultur, doch der literarischen und philosophischen Aufklärung immer von der Hierarchie abhängig, und es konte größtentheils nur durch politische Fehler, welche diese selbst begieng, bewirkt werden, daß jenes von ihr unabhängig wurde. Aber auch ohne den Einfluß der Hierarchie war die innere bürgerliche Einrichtung der abendländischen Völker Europa's der Cultur und Aufklärung lange hinderlich. Die eingeführte Lehnsverfassung erzeugte unaufhörliche Fehden zwischen den Lehnsherrn und ihren Vasallen; die Regierung der Staten beruhte zu sehr auf der Willkühr der Großen, und war daher sehr precär; der

Adel

Adel athmete bloß für Krieg, Jagd und Schwelgerey, und dachte an Ausbildung des Geistes und Herzens wenig oder gar nicht; der Geist der Chevalerie und die damit verbundene Liebe und Achtung gegen das schöne Geschlecht milderte zwar die äussern Sitten und verfeinerte die geselligen Gefühle; aber er trug zunächst zur Vernunftcultur wenig bey; und der Bürger- und Bauernstand war, zumal in Frankreich und Deutschland, großentheils unterdrückt und zur Leibeigenschaft herabgewürdigt. Dieses alles mußte an sich die Völker für Cultur und Aufklärung unempfänglich machen und lange erhalten.

Gerade weil die Uebermacht der Hierarchie und die Lehnsverfassung die Wirkungen der für die Cultur und Aufklärung günstigen Umstände und Ereignisse zernichteten oder schwächten; so wurden auch einerseits der Kampf der weltlichen Macht mit der Hierarchie, welcher vom vierzehnten Jahrhunderte an immer lebhafter, häufiger und vielfacher ward, und andererseits die gänzliche Abschaffung oder Beschränkung der Lehensverfassung, die eine Folge der zunehmenden Macht der Regenten war, im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte neue Beförderungsmittel derselben. Je ungebührlicher die Hierarchie ihre Anmaaßungen vergrößerte, je tyrannischer sie über die unbezweifelbarsten Rechte der Fürsten schaltete: desto eher und desto stärker mußte bey allen, die an der weltlichen Gewalt ein Interesse hatten, der Untersuchungsgeist erwachen, worauf sich denn jene hierarchische Anmaaßung gründe? Das Fundament derselben war in mancher Hinsicht so beschaffen, daß die gemeinste und oberflächlichste Reflexion des gesunden Menschenverstandes es zu erschüttern vermochte. Die innern Streitigkeiten in der Kirche selbst gaben häu-

fig

sig den Fürsten und ihren Räthen Gelegenheit, die Schwächen des kirchlichen Religionssystems, vornehmlich in seinen politischen Beziehungen, zu bemerken, und dadurch in ihrem Glauben an dasselbe und an die Autorität der Kirche und ihrer Diener irre zu werden. Die Skepsis, welche hieraus hervorgieng, wurde noch entscheidender in ihren Folgen durch den Luxus, die Wohllüste und Laster, welchen sich die Häupter der Kirche ganz ungescheut überließen, und welche die Ehrfurcht vor der Heiligkeit derselben, die allein die Fürsten und ihre Völker an die hierarchische Gewalt band, nothwendig gar sehr vermindern mußten. Es gab selbst manche Glieder der Kirche, die durch eine bessere Ueberzeugung und eine redlichere Denkart geleitet, oder auch aus selbstsüchtigen Beweggründen, die Falschheit mancher orthodoxen Lehrsätze aufdeckten, oder der weltlichen Macht die Waffen ihres Geistes und ihrer Gelehrsamkeit gegen die Kirche liehen, und natürlicherweise bey jener Schutz und Gunst fanden. Alles aber, was den im Mittelalter herschend gewordenen Aberglauben mindern oder ganz vertilgen, die blinde Anhänglichkeit der Gemüther an der Auctorität der Kirche verringern, die weltliche Macht über die Hierarchie emporheben oder wenigstens gegen die Anmaaßungen derselben behaupten, das orthodoxe Glaubenssystem erschüttern konte, darf als Beförderungsmittel der Aufklärung überhaupt und der Verbesserung der Philosophie insbesondere betrachtet werden.

So wenig aber wie die Hierarchie neben der weltlichen Macht bestehen koute, ohne daß nicht eine die andere zu unterdrücken versucht hätte; so wenig konte sich die Lehnsverfassung auf die Länge erhalten, ohne in einen immerwährenden Streit der Lehensherren und der Vasallen auszuarten, der am Ende zur

ganz-

gänzlichen Vernichtung der Lehensverfassung selbst in den Ländern, in welchen sie statt hatte, bis auf wenige für das Ganze nicht sehr bedeutende Ueberreste führen mußte. Die Lehensverfassung überhaupt, so künstlich und verwickelt sie auch, besonders seitdem die Rechtsgelehrten sie in eine systematische Form brachten, geworden ist, trug dennoch das Gepräge der Rohheit ihrer Urheber. Da in ihr das Band, was den Vasallen an den Lehensherren knüpfte, und dessen Festigkeit doch allein eine zweckmässige und kraftvolle Verwaltung des Stats möglich machte, oft zu lose war und zu leicht zerrissen werden konte; so waren die Regenten immer von der Willkühr ihrer Vasallen abhängig. Bey dieser Abhängigkeit mußten die Entwürfe jener oft vereitelt oder in der Ausführung erschwert werden; indem die Vasallen sich oft aus parteyischer Leidenschaft und Privatinteresse den dringendsten Bedürfnissen des Stats entzogen, oder selbst Vergrößerungsplane verfolgten. Es lag also in der Lehensverfassung ein Zunder zu ewigen innern Kriegen und Fehden, die den Stat von Grund aus zerrütteten. Seit dem vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte änderte sich dieses in den vornehmsten abendländischen europäischen Reichen durch sehr verschiedene Ursachen und auf sehr verschiedene Weise. Hauptsächlich trug das Emporkommen der Städte und des freyen Bürgerstandes in denselben dazu bey, die Macht der Regenten zu erweitern und die des Adels zu schwächen; in den Kreuzzügen wurde auch ein großer Theil der adelichen Geschlechter ganz aufgerieben und an Gütern erschöpft, die bisher der Grund ihres Uebermuths gewesen waren; sie wurden selbst des Unterhaltes wegen genöthigt, sich näher an die Regenten anzuschliessen und Hofdienste zu nehmen; die ehedem den Vasallen

zu Lehen gegebenen großen Provinzen und Güter wurden entweder unabhängige erbliche Besitzungen, oder in größern Staten in Güter der Krone, in integrirende Bestandstücke der Staten mit Aufhebung des bloßen Lehensnexus, verwandelt; und so giengen allmälig die Lehensverfassungen, bey der die Erreichung des Statszweckes so precär war, freylich unter vielen langwierigen Kämpfen und innern Gährungen in regelmäßigere mehr oder weniger monarchische oder republicanische Statsformen über. Je mehr sich diese im Innern zu einer gewissen Consistenz ausbildeten, desto gesicherter ward auch die innere Ruhe der Staten, und damit ward zugleich eines der größten Hindernisse des Gewerbs und Kunstfleißes, der Cultur und Aufklärung überhaupt, aus dem Wege geräumt.

Ausser den angegebenen Ursachen, wodurch im Allgemeinen die Wiederstellung der Wissenschaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte vorbereitet wurde, traten noch einige Umstände und Ereignisse ein, welche dieselbe unmittelbar herbeyführten, und vornehmlich zunächst eine Reforme der Philosophie erzeugten. Unter diesen ist zuvörderst sehr viel auf die Erschöpfung und Erschlaffung des menschlichen Geistes zu rechnen, welche dieser nach einer mehr Jahrhunderte hindurch fortgesetzten angestrengten Beschäfftigung mit größtentheils inhaltleeren, für Kopf und Herz und für das gesellschaftliche Leben gleich uninteressanten und unnützen Subtilitäten empfinden mußte. Man hatte nun lange genug über das Ding und die allgemeinen Merkmale desselben, über Gott und seine Eigenschaften, vernünftelt, um nicht der Vernünfteley in ihrer unendlichen Spitzfindigkeit, in ihrer barbarischen Terminologie, endlich müde zu werden, sich nach einer bessern Nahrung für Geist und Herz, deren Möglichkeit

lichkeit man doch immer zum mindesten ahnden konte, zu sehnen, und sie begierig zu ergreifen, sobald sie dargeboten wurde. Abwechselung fordert der menschliche Geist, wenn seine Beschäfftigung ihn unterhalten und zugleich befriedigen soll. Dieses Naturgesetz des Geistes verräth sich bey dem einzelnen Menschen in seinen Tagewerken, wie bey ganzen Generationen in den Gegenständen, worauf ihre Aufmerksamkeit und ihr Fleiß vorzüglich gerichtet sind. Der einzelne Mensch verliert nach und nach auch das lebhafteste Interesse, das er anfangs an einem Gegenstande nahm, wenn er zu lange bey ihm verweilt, und das Interesse so zu sagen dadurch abnutzt. So sind oft ganze Generationen mit der Cultur einer gewissen Gattung von Kentnissen auf's eifrigste beschäfftigt; sie vernachläßigen darüber andere Studien; aber gerade diese Einseitigkeit läßt sie bald ermüden; jene Kentnisse werden ihnen um so gleichgültiger, und sinken am Werthe in dem Urtheile derselben oft um so tiefer herab, je größer und je ausschliessender die Theilnahme daran ehedem gewesen war. Bey der Scholastik mußte dieses schon dadurch sich ereignen, daß sie durchaus nichts hatte, was einer Annehmlichkeit für den Geist auch nur entfernt ähnlich gewesen wäre, da sie die bloße trockne Speculation über logische Begriffe, und oft die armseligste Wörterkrämerey war. Es ist mehr zu verwundern, und läßt sich nur aus der mönchischen Lebensart erklären, daß die Scholastik so lange Jahrhunderte allein den Fleiß der denkenden Köpfe in Thätigkeit zu erhalten vermochte; als daß nicht früher ein allgemeiner Aufstand der Gelehrten sich gegen sie erhob. Wie vergänglich ist in unsern Tagen das Ansehn einer nur scholastischklingenden Terminologie gewesen, die doch nichts weniger ursprünglich als Armuth

an Gedanken verhüllte, wie sie bey den Scholastikern that.

Eine zweyte besondere Ursache der Beförderung der Aufklärung und mittelbar einer bessern Philosophie war die wieder auflebende Poesie in Frankreich, Italien, Spanien, und bald darauf auch im südlichen Deutschland und in England. Diese in ihrem bloßen Verhältnisse zur Geistescultur betrachtet, erweckte die Phantasie, beseelte die wohlthätigen Triebe und Neigungen der menschlichen Natur, richtete die Aufmerksamkeit auf das Schöne und Erhabne, bildete die neuern Sprachen für den schriftstellerischen Gebrauch mehr aus, und zeigte die Scholastik in einem Contraste, bey welchem diese unendlich verlieren mußte.

Eine dritte Ursache, welche besonders und unmittelbar dazu mitwirkte, die Ueberreste der ältern griechischen Literatur in den Occident, und zwar zuerst nach Italien zu verpflanzen, war die Bedrängung und endliche gänzliche Unterjochung der Länder des griechischen Kayserthums durch die Türken, die mit den schrecklichsten Verheerungen und Grausamkeiten verbunden war. Eine Menge gelehrter Griechen flüchtete nach Italien, von denen der eine diese, der andere jene Werke des griechischen Alterthums, die er gerettet hatte, mit sich dorthin brachte. Der Unterricht, welchen sie in der griechischen Literatur ertheilten, war für viele das einzige Mittel des Unterhalts, und eben deßwegen betrieben sie die Verbreitung dieser mit dem größten Eifer, was nothwendig der Philosophie und den Wissenschaften überhaupt zum größten Vortheile gereichen mußte. Die griechische Literatur fand überdem in Italien einen Boden, in welchem sie leicht und schnell Wurzel fassen und gedeihen konte. Die Fürsten und auch die Magistrate

in

in den kleinen unabhängigen Freystaten, die damals entstanden waren, stellten gelehrte Griechen als Lehrer an, oft mit sehr ansehnlichen Besoldungen, wiewohl doch in der Regel nur auf einige Jahre, nach deren Verlaufe der Contract entweder erneuert wurde, oder für erloschen galt, und der Lehrer an einem andern Orte sein Unterkommen suchte. Sie errichteten ausserdem besondere literarische Institute, welche die Beförderung und Verbreitung des Studiums der classischen Literatur vorzüglich zum Zwecke hatten; oder sie verbanden dergleichen mit den ältern schon bestehenden Universitäten und Gymnasien, wie zu Bologna, Rom, Mayland, Ferrara, Florenz, Pisa, Padua und in andern Städten. Diese öffentliche Unterstützung der Wissenschaften fand nicht selten mitten unter den größten bürgerlichen Unruhen und den heftigsten kriegerischen Fehden statt; die denn aber freylich auch häufig genug die Früchte derselben zerstörten; zumal wenn große Landplagen, unter denen die Pest damals noch oft in Italien wüthete, hinzukamen. Unter den edlen Geschlechtern Italiens, welche gegen das Ende des vierzehnten und im funfzehnten Jahrhunderte einen ausserordentlichen Reichthum erlangten, und dadurch in den Stand gesetzt wurden, Häupter von Factionen zu werden, die Herschaft über ihre Mitbürger an sich zu reißen, und zu fürstlichen Würden sich zu erheben, zeichnete sich vornehmlich das Geschlecht der Medices aus. Cosmus der ältere (geb. 1389; † 1464) erhielt von den Florentinern, nachdem er die Herschaft über sie gewonnen und die Ruhe wiederhergestellt hatte, den Namen eines Vaters des Vaterlandes. Sein Enkel Lorenz von Medices (geb. 1448; † 1492) ward insbesondere der Vater der Gelehrsamkeit durch die Begünstigung, welche er dieser und ihren Pflegern

angedeihen ließ. Er war der Vater des Pabstes Leo X., so wie sein Bruder Julian von Medices wahrscheinlich der Vater des Pabstes Clemens VII. war, welche beyde Oberhäupter der Kirche soviel für die Wiederaufnahme und Vervollkommnung der Künste und Wissenschaften in Italien gethan haben. In der Folge war an dem Hofe des Cosmus, des ersten Herzogs von Florenz, und seines Regierungserben Cosmus II, ein Sammelplatz classischer Gelehrten, von denen mehrere sich unsterbliche Verdienste um die alte Literatur erworben haben. Der Aufklärung und der Philosophie überhaupt kam diese Cultur der alten Literatur um so mehr zu statten, da sie vorzugsweise sich auf die Werke der griechischen Philosophen, hauptsächlich des Plato und Aristoteles, erstreckte, und mit dem wieder belebten Studium der verschiedenen griechischen Systeme, die man auch aus den Werken des Cicero näher kennen lernte, eine Selbstständigkeit und Originalität im Denken veranlaßte, welche nothwendig, mit einer größern Ausbildung des Geschmacks verbunden, der geistigen Barbarey im großen Publicum, und der Scholastik in den Klöstern und auf den Lehrstühlen der Geistlichen, bald den Untergang bereiten mußte.

Endlich verdient hier noch als eines der vornehmsten Beförderungsmittel der Wiederherstellung der Wissenschaften, und also auch als eine Hauptursache derselben, die Erfindung der Buchdruckerkunst einer Erwähnung. Es mußte natürlich die Mittheilung und den Umlauf der Ideen und Kenntnisse unendlich erschweren, und die Früchte vieler Untersuchungen und Studien mußten ganz und gar verloren gehen, solange die Existenz der Werke des Geistes bloß auf handschriftlichen Copieen beruhte. Selbst das Lesen von Handschriften war mühselig, auch wenn man

darauf

darauf Rücksicht nimmt, daß die Gelehrten ehedem hierin geübter waren, als sie es jetzt sind. Eine irgend beträchtliche Bibliothek, die doch gegen solche, welche manche Privatpersonen gegenwärtig haben, kaum in Anschlag zu bringen gewesen wäre, erfoderte einen ansehnlichen Aufwand, und ausserdem noch dazu besonders günstige Verhältnisse und Verbindungen. Daher konten die größern Einsichten und Kentnisse einzelner Männer nicht leicht ein Gemeingut des Publicum's werden, und die mündliche Belehrung oder Mittheilung erstreckte sich doch nur auf diejenigen, mit welchen ein Gelehrter an demselben Orte lebte. Selbst der Briefwechsel, als Vehikel der Ideencommunication unter Gelehrten betrachtet, so häufig er auch benutzt wurde, war doch in jenem Zeitalter ein sehr unsicheres und kostbares Vehikel, da es noch keine öffentliche Posteneinrichtung gab, und er nur durch besondere Bothen, durch Reisende, oder andere zufällige Gelegenheiten, geführt werden konte. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst aber war auf einmal allen diesen Beschwerlichkeiten abgeholfen. Ein Geistesproduct konte nun in sehr kurzer Zeit so vervielfältigt werden, wie man nur immer wollte; die Schriftzüge bekamen eine sich gleichere, bestimtere, leichter kentliche Form; und selbst durch die äussere Einrichtung der Bücher ließ sich nicht nur manche Erleichterung und Bequemlichkeit beym Gebrauche derselben bewirken, sondern auch eine größere Sicherheit derselben gegen zufällige Veränderung, Zerstörung oder Verletzung. Auch hieng jetzt vom Verluste eines oder mehrer Exemplare eines Buches nicht mehr der Verlust eines Buches überhaupt ab. Die Buchdruckerkunst wurde unter andern auch darauf angewandt, die Exemplare von Werken der classischen Literatur zu vervielfälti-

gen, wodurch diese auch ausserhalb Italien, in Deutschland, Frankreich und England verbreitet wurden, und in diesen Ländern das Licht ebenfalls anzünden halfen, das durch sie in Italien zu leuchten angefangen hatte.

Diese angegebenen Ursachen der Wiederherstellung der Wissenschaften sind wenigstens diejenigen, deren Wirksamkeit die stärkste und allgemeinste war. Es kam aber freylich noch eine Menge anderer mitwirkender Ursachen hinzu, die in den besondern Zeitumständen und Begebenheiten, in den speciellen politischen Verhältnissen der Hierarchie und der weltlichen Macht; in den persönlichen Charakteren der Regenten und Machthaber in Italien und den angrenzenden Ländern; in der Denkart und dem Benehmen der damaligen Gelehrten selbst, lagen, und durch welche zunächst die Art und Weise bestimt wurde, wie die Morgenröthe der Aufklärung anbrach. Die weitere Erörterung dieser aber gehört nicht hierher; sie ist ein Gegenstand der allgemeinen Litterargeschichte.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Wiederherstellung des Studiums der classischen Literatur überhaupt in Italien während des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts.

Die Kentniß der lateinischen Sprache hatte sich das Mittelalter hindurch unter den Gelehrten erhalten. Zwar war sie sehr dürftig geworden, und meistens auf die wissenschaftliche Terminologie beschränkt, welche in der damaligen Philosophie und Theologie herschend war; auch hatte sie ihren classischen Charakter, mit welchen sie in den Werken der ältern römischen Schriftsteller erscheint, und die grammatische Richtigkeit fast ganz verloren; aber es war doch immer gleichsam ein Stamm von ihr übrig geblieben, mit dessen Daseyn sich auch manche andere Kentnisse aus der römischen Literatur erhielten, und der jeden Versuch, welchen etwa die Zeitumstände bey einzelnen Köpfen veranlaßten, das Studium der alten römischen Literatur zu erneuern, zu erweitern und zur Beförderung der wissenschaftlichen Cultur überhaupt zu benutzen, gar sehr erleichtern konte. Der gänzliche Untergang der lateinischen Sprache war nicht möglich gewesen, da sie einmal einzige wissenschaftliche Sprache der Gelehrten aller Völker im Occidente von Europa geworden war; und ausser den Schriften der lateinischen Kirchenväter die Werke mehrer ältern römischen Schriftsteller auch im Mittelalter bekant waren

und von einzelnen Männern studirt wurden. Bey den ältern Scholastikern finden sich häufige Spuren, daß sie einzelne Bücher des Cicero, den Virgil, Makrobius, Gellius, Boethius, gelesen hatten, und mehrere unter ihnen, z. B. Abälard, Johann von Salisbury, hatten durch das Studium derselben sich auch schon eine reinere lateinische Schreibart gebildet, als sonst in ihrem Zeitalter gewöhnlich war. Als daher im vierzehnten Jahrhunderte der Genius des bessern Geschmacks in Italien erwachte, war es natürlich, daß er in der Wiederherstellung der alten römischen Literatur überhaupt und der classischen Latinität insbesondere früher und rascher fortschritt, als in der Wiederherstellung der griechischen Literatur, zu welcher gar kein Weg gebahnt war, der doch zu jener nicht ganz vermißt wurde.

Beym ersten Blicke ist es eine auffallende Thatsache, und eben deßwegen dem historischen Zweifel ausgesetzt, daß die Kentniß der griechischen Sprache und Literatur das ganze Mittelalter hindurch bis zum vierzehnten Jahrhunderte im Occidente durchaus erstorben gewesen seyn sollte; wenn man auch zugiebt, daß sie verhältnißmäßig nur das Eigenthum weniger war, und selbst bey diesen Wenigen nur in einem sehr geringen Grade statt fand. Es scheint, daß die politische Verbindung vornehmlich zwischen dem griechischen Kayserthume und Deutschland und Italien, und das Verhältniß der lateinischen Kirche zur griechischen, sehr oft gegenseitige Communicationen nothwendig gemacht haben müsse, bey denen Bekantschaft mit der griechischen Sprache am Hofe der Päbste und der deutschen Kayser unentbehrlich war. Auch verordnete wirklich schon Carl der Große im Anfange des neunten Jahrhunderts des diplomatischen Bedürfnisses wegen, daß das

Grie-

Griechiſche in den von ihm geſtifteten Schulen in Deutſchland gelehrt werden ſolle; und eben dies diplomatiſche Bedürfniß wird bey ſeinen Nachfolgern und bey den Päbſten ſchwerlich ganz gemangelt, und ſie zum mindeſten zur Unterhaltung von Perſonen genöthigt haben, die des Griechiſchen kundig waren. Ferner der Handel, welchen Italien nach den Ländern des griechiſchen Kayſerthums und ſelbſt nach Conſtantinopel auch das Mittelalter hindurch trieb, mußte nicht nur für manche Italieniſche Kaufleute eine Triebfeder ſeyn, die griechiſche Sprache zu lernen, ſondern auch manche Griechen nach Italien führen, die hier ihre Sprache und Literatur verbreiteten. Hätte es alſo auch eine Zeitperiode gegeben, wo im Occidente die griechiſche Sprache und Literatur ganz vertilgt waren; ſo ſollte man doch den Umſtänden nach vermuthen: die Wiedereinführung derſelben in den Occident müßte viel früher geſchehen ſeyn, als ſie wirklich geſchah. Dieſelbe Vermuthung läßt ſich aus der Geſchichte der Kreuzzüge ziehen, bey denen ſo viele, die das Glück in ihre Heymath zurückkehren ließ, ſich doch Jahre lang im Gebiete des griechiſchen Kayſerthums aufgehalten hatten, und folglich die griechiſche Sprache kennen gelernt haben mußten, welche Kentniß ſie vielleicht in ihrem Vaterlande wieder mittheilten.

Indeſſen iſt das Factum, daß die Kentniß der griechiſchen Sprache und Literatur den Gelehrten des Occidents in Europa bis zum vierzehnten Jahrhunderte durchaus fremde war, zu bewährt, und durch eine zu große Menge anderweitiger unbezweifelbarer hiſtoriſcher Umſtände documentirt, als daß ſich die Unrichtigkeit desſelben, bey aller Scheinbarkeit jener Gründe für das Gegentheil, irgend behaupten lieſſe. Die größten Gelehrten im Mittelalter, z. B. Albert der

Große, waren des Griechischen unkundig. Selbst die ganze folgende Geschichte, wie die griechische Literatur im XIV. Jahrhunderte zuerst in Italien wiederhergestellt worden, würde entweder für eine sich selbst widersprechende Begebenheit, oder auch für unwahr erklärt werden müssen, was doch beydes eine historisch ungereimte Meynung seyn würde, wenn es schon früher eine Kentniß der griechischen Sprache und Literatur im Occidente gegeben hätte.

In der That folgt aus den obigen Umständen nicht, was man daraus zu vermuthen sich berechtigt glaubt, so bald man sie nur aus dem wahren historischen Gesichtspuncte betrachtet, aus welchem sie betrachtet werden müssen, und das Verhältniß des Occidents zum griechischen Kayserthume, insbesondere zur griechischen Sprache und Literatur, wie es im Mittelalter wirklich war, in Erwägung zieht. Schon unter den Römern war die Kentniß des Griechischen nur ein Antheil der gebildeten Volksclasse, und nur weniger selbst aus dieser gewesen. Sofern es vollends einzelne Individuen waren, die mit dieser Kentniß nach Deutschland, Frankreich, Spanien, England kamen, und sich in diesen Ländern etwa bey den römischen Colonieen eine Zeitlang aufhielten, mußte sie bis auf die letzte Spur in diesen Ländern verloren gehen, sobald dieselben von barbarischen Völkern eingenommen, und die Römer ganz daraus verdrängt, oder der Herschaft der Barbaren unterworfen und mit denselben nach und nach zu Einem Volke vereinigt wurden. Dies mußte auch schon vom fünften Jahrhunderte an in Italien der Fall seyn. Verlor sich doch bey den Einwohnern Italiens späterhin die lateinische Sprache in die Sprache der Sieger; wie hätte sich eine ihnen fremde Sprache und Literatur erhalten und

fort-

fortpflanzen sollen in einem Zeitalter, wo ohnehin die ganze Nation in Barbarey, Aberglauben und Dummheit versank? Daß die Kentniß der griechischen Sprache sich auch bey den Gelehrten, namentlich bey der Geistlichkeit, verlor; davon war theils die gänzliche Trennung der lateinischen Kirche von der griechischen, theils die Unwissenheit der Geistlichkeit überhaupt die Ursache, die kaum das Lateinische als gelehrte Sprache unter sich zu erhalten vermochte, viel weniger das Griechische, zu dessen Studium es überdem an allen Hülfsmitteln gebrach. Was einige Männer unter der Regierung Carls des Großen vom Griechischen wußten, scheint nicht sehr bedeutend gewesen zu seyn. Rhabanus Maurus, der zu Fulda das Griechische lehrte, hatte es auf seiner Reise in den Orient gelernt. Da aber die Wirkung der vom Carl dem Großen gestifteten literarischen Institute nach seinem Tode sich überhaupt in's Unmerkliche verlor, so war auch der Unterricht vergeblich, den etwa Rhabanus Maurus und seine nächsten Zöglinge im Griechischen ertheilt haben mochten. Sofern die Trennung der griechischen und lateinischen Kirche fortwährte, war wenig besondere Veranlassung zu Communicationen zwischen beyden da, und diese erfolgten auch erst später zu einer Zeit, wo die griechischen Musen schon anfiengen, sich nach Italien zu flüchten. Eine politische Verbindung zwischen den Kayfern in Deutschland und den griechischen existirte bis auf die Kreuzzüge eigentlich gar nicht; die Deutschen wurden durch die Hunnen, ihren fürchterlichsten Feind, von den Griechen getrent; zu einem politischen Beystande waren die Griechen zu ohnmächtig; und eine Heyrathsverbindung des deutschen und griechischen Kayhofes gehörte zu den seltensten Fällen, deren Wirkung

zur

zur Verbreitung griechischer Sprache und Literatur nur sehr unbedeutend und kurz vorübergehend seyn konte. Durch die Kreuzzüge, so wie durch den Handel der Italiener mit den Griechen mag freylich eine gewisse Kentniß der griechischen Sprache in den Occident gekommen seyn, etwa so, wie eine gewisse Kentniß des Arabischen durch die Verbindung, worin die Spanier und Italiener mit den Arabern standen. Aber diese Kentniß war höchst wahrscheinlich, nach der Analogie in ähnlichen Fällen zu urtheilen, sehr beschränkt, und stand zunächst nur in Beziehung auf die Bedürfnisse des gemeinen Lebens und des Handels, nicht zugleich und vornehmlich auf die griechische wissenschaftliche Literatur, um die sich wohl die Kreuzfahrer so wenig als die Italienischen Kaufleute in der Regel bekümmert haben mögen. Wenn diese daher auch die griechische Sprache als solche gelernt hatten und in ihre Heimath zurückbrachten, so hatte es doch nicht die Wirkung auf die Gelehrten ihres Vaterlandes, daß diese ebenfalls zum Studium der griechischen Sprache angetrieben worden wären, da die Kaufleute und Kreuzfahrer sie doch nicht wissenschaftlich unterrichten, und in die griechische Literatur selbst einführen konten. Uebrigens kann man immerhin zugeben, daß auch im Mittelalter, besonders vom zwölften Jahrhunderte an, einzelne Gelehrte existirt haben mögen, die auch des Griechischen kundig waren, und hauptsächlich mathematische, physikalische, medicinische Kentnisse bey den Griechen eingesammelt hatten. Ihr Beyspiel blieb doch ohne Folgen für die allgemeine Verbreitung der griechischen Sprache und Literatur bis zum vierzehnten Jahrhunderte.

Eine bestimmtere Spur von der Erhaltung der griechischen Sprache und Literatur in Italien auch während

rend des Mittelalters findet sich noch in der Geschichte einiger Klöster in Calabrien, die auch deßwegen merkwürdig ist, weil Barlaam, der erste gelehrte Grieche im Occidente, von welchem die neuere Literargeschichte weiß, zu einem dieser Klöster gehörte. Die Mönche in demselben hatten seit der Mitte des fünften Jahrhunderts die im Oriente eingeführte Regel des h. Basilius angenommen, und beobachteten dieselbe, auch nachdem sich im sechsten Jahrhunderte die Regel des h. Benedict über die Klöster im Occidente verbreitete. Sie hatten die griechische Liturgie, und betrachteten sich als Griechen, ungeachtet sie nicht lauter Griechen waren, vielmehr ein Gemisch aus Griechen, Italienern und andern Völkern. Die gänzliche Trennung der griechischen Kirche von der lateinischen hatte auf die fortdauernde Existenz jener religiösen Institute, selbst in den spätern Zeiten des Mittelalters, keinen Einfluß, und mehrere derselben sind noch in unsern Zeiten vorhanden. Schon das liturgische Bedürfniß machte die Erhaltung der griechischen Sprache in diesen Klöstern nothwendig; es werden auch einzelne Mönche erwähnt, die sich als Gelehrte mit griechischer Literatur beschäfftigten, unter andern der h. Nilus, aus Rossano in Calabrien, Mönch in dem Kloster zu Grotta Ferratá, der im zehnten Jahrhunderte lebte; und die Verbindung, welche sie mit den Byzantinern bey der Nähe von Süditalien unterhielten, konte die Bekantschaft mit griechischer Sprache und Literatur nie ganz verschwinden lassen. Aber es zeigt sich doch nicht in der Geschichte, daß auch diese griechischen Mönche in Calabrien vor dem Barlaam zur Wiederherstellung der griechischen Literatur in dem übrigen Italien irgend gewirkt hätten. Vermuthlich war auch die griechische Gelehrsamkeit

keit nur auf wenige unter ihnen beschränkt, und bey diesem schwerlich, was die Profanliteratur betrifft, von beträchtlichem Umfange; da selbst Barlaam seine ausgebreitetern Kentnisse im Griechischen nicht bey seinen Klosterbrüdern, sondern während seines Aufenthalts in verschiedenen Orten des griechischen Kayserthums selbst erwarb *).

Der Mönch Bernhard Barlaam im vierzehnten Jahrhunderte war also der erste, oder zum mindesten einer der ersten, denen Italien die Einführung der griechischen Sprache und Literatur verdankt. Er wurde gebohren zu Seminara in Calabrien; war also von Geburt kein Grieche; trat aber in den Orden des h. Basilius, und wurde hier mit griechischer Sprache und Literatur so weit bekant, daß er Enthusiasmus für sie gewann, und um sie genauer studiren zu können, eine Reise nach Griechenland machte. Er hielt sich anfangs in Aetolien, hernach zu Salonichi, und seit dem Jahre 1327 zu Constantinopel auf. Durch die Begünstigung des Kayfers Andronicus des Jüngern, und des Johann Cantacuzenus ward er Abt eines Klosters, und erlangte einen vorzüglichen Ruf der Gelehrsamkeit. Er gerieth bald mit den Mönchen in Streit, und bekam dadurch viele Widersacher, die auch seine Gelehrsamkeit verdächtig zu machen suchten. Inzwischen ward er von Andronicus dem Jüngern als Gesandter an den Pabst Benedict XII. nach Avignon gesandt, wo damals die päbstliche Residenz war. Der Vorwand dieser Gesandtschaft war, eine allgemeine Kirchenversammlung zu

*) Heeren's Geschichte des Studiums der classischen Literatur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften B. I. S. 285 ff.

zu veranlaſſen, um, wo möglich eine Vereinigung der griechiſchen und lateiniſchen Kirche zu bewirken *). Dieſes Vorwandes bedienten ſich die Griechen öfter, wenn ſie der Hülfe der Lateiner bedurften, um ihre politiſchen Abſichten deſto leichter zu erreichen. Hatten ſie die Hülfe erlangt, welche ſie wünſchten, ſo kehrten ſie zu ihrem alten einmal eingewurzelten Haſſe gegen die römiſche Kirche zurück. Auch in dieſem Falle war der eigentliche Zweck, zu welchem Barlaam vom griechiſchen Kayſer abgeſchickt war, durch die Vermittelung des Pabſtes einen Beyſtand gegen die Türken zu erlangen, welche Conſtantinopel immer mehr bedrohten, und bereits die wichtigſten Vormauern dieſer Reſidenz, Nicäa, Pruſa, Nicomedia, erobert hatten. Dieſe Negociation des Barlaam war aber in jeder Hinſicht, ſowohl was die Berufung einer neuen Kirchenverſamlung, als was die Hülfe gegen die Türken betraf, vergeblich. Der Pabſt erklärte, daß der Grund der Trennung zwiſchen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche bereits durch das Concilium zu Lyon 1274 weggeräumt ſey, und daß

*) Die griechiſche Kirche trente ſich von der römiſchen im neunten Jahrhunderte unter dem Patriarchen Photius, der es wagte, dem Biſchofe zu Rom den Vorrang ſtreitig zu machen. Man zog denn auch zur Rechtfertigung der Trennung eine Verſchiedenheit in Glaubensartikeln herbey. So behaupteten die Griechen, daß der heilige Geiſt nur vom Vater ausgehe, und daß die Lateiner dem Nicäiſchen Symbolum das Wort Filioque hinzugeſetzt hätten; jene warfen dieſen vor, daß ſie ſich des ungeſauerten Brödtes zu den Hoſtien bedienten u. ſ. w. Im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts, da die Lateiner ſich der Stadt Conſtantinopel bemächtigten, ward die Trennung beyder Kirchen aufgehoben. Aber im J. 1261 trente Michael Palaeologus nach Wiedereinnahme der Stadt ſich von der römiſchen Kirche auf's neue.

daß es bey der Entscheidung desselben verbleiben müsse. Seine Mitwirkung zu einem Beystande gegen die Türken versprach er nur unter der Bedingung, daß die Griechen zuvor in den Schooß der römischen Kirche zurückgekehrt seyn würden. Barlaam reiste also im J. 1339, ohne etwas für den Zweck seiner Sendung ausgerichtet zu haben, von Avignon ab. Der merkwürdige Umstand, wodurch Barlaam's Gesandtschaft für die Geschichte der Literatur wichtig geworden ist, war, daß er während seines Aufenthaltes in Avignon der Lehrer der Petrarcha im Griechischen gewesen war. Nach seiner Rückkunft zu Constantinopel ward Barlaam bey seinem Aufenthalte in Salonichi auf's neue in Streitigkeiten mit den Mönchen des Klosters auf dem Berge Athos verwickelt; ein darüber gehaltenes Concilium zu Constantinopel entschied gegen ihn; er sah sich genöthigt, Griechenland zu verlassen und nach Italien zurück zu gehen, wo er eine kurze Zeit zu Neapel verweilte, und dann sich wieder nach Avignon begab. Wie de Sade annimt, genoß hier Petrarcha den Unterricht desselben im Griechischen zum zweytenmale, jedoch wiederum nur auf eine kurze Zeit. Auf Petrarcha's Empfehlung ward Barlaam Bischof zu Geraci in Calabrien, seinem Vaterlande, wo er im J. 1353 starb. Daß Barlaam einer der gelehrtesten Griechen damals war, läßt sich schon mit Sicherheit aus den Zeugnissen mehrer seiner Zeitgenossen, auch des Boccaccio*) und Petrarcha, schliessen; selbst daß ihm

*) (*Barlaam*) Calabrum hominem corpore pusillum, praegrandem tamen scientia, ut imperatorum et principum graecorum atque doctorum hominum privilegia haberet testantia, nedum his temporibus apud Graecos, sed nec

ihm das gesandtschaftliche Geschäfft in einer der dringendsten Angelegenheiten aufgetragen wurde, kann davon ein Beweis seyn, wiewohl seine genauere Kentniß der vornehmsten Personen und Verhältnisse in der lateinischen Kirche, und wahrscheinlich auch der lateinischen Sprache, die er als Calabrese hatte, beygetragen haben könte, daß man ihn hierzu wählte. Ausser allen Zweifel aber wird sie gesetzt durch das Urtheil seines anfänglichen Gönners und nachherigen Feindes, des Kayſers Johann Cantacuzenus, der seine Subtilität und vertraute Bekantschaft mit dem Euklides, Plato und Aristoteles ausdrücklich rühmt *).

Das

nec a multis saeculis citra, fuisse virum tam insigni tamque grandi scientia praeditum. *Boccat.* de geneal. Deor. lib. XV. cap. 6.

*) *Io. Cantacuz.* Hist. lib. II, 6. S. über die Lebensgeschichte des Barlaam: *Tiraboschi* Storia della letteratura Italiana V. p. 366. *Mazzuchelli* Scrittori Italiani T. II. P. I. p. 369. *De Sade* Memoires pour la vie de *Francois Petrarque* tirés de ses oeuvres et de ses contemporains T. I. p. 406. II. p. 75. Diese Schriftsteller sind darüber streitig, ob Barlaam mehr als einmal (1339) nach Avignon gekommen, und ob Petrarcha ihn dort kennen gelernt und seinen Unterricht genossen, oder 1343 zu Neapel mit ihm in Verbindung gerathen sey. Nach Mazzuchelli kam er nur einmal nach Avignon, und Petrarcha lernte nicht hier, sondern in Neapel von ihm das Griechische. Aber dazu war doch der Aufenthalt des Barlaam in Neapel zu kurz, wie de Sade bemerkt. Nach Tiraboschi hatte Petrarcha nur bey der ersten Anwesenheit des B. in Avignon seinen Unterricht empfangen. Aus den Briefen Petrarcha's, worin er des Barlaam und seiner Verbindung mit ihm erwähnt, läßt sich nichts Gewisses über diesen Punkt entscheiden. Da übrigens B. so viele Streitigkeiten mit

Das Verdienst der ersten Einführung der griechischen Sprache und Literatur in Italien kann inzwischen nicht unmittelbar dem Barlaam beygemessen werden. Es lag auch eine sehr wirksame besondere Veranlassung dazu in der Meynung, die bereits mehrere vortreffliche Köpfe unter den Italienern von dem Werthe der griechischen Literatur gefaßt, und in der Richtung, welche die Studien und der literarische Geschmack überhaupt genommen hatten. Das mit so großem Enthusiasmus erneuerte Studium der römischen Literatur mußte durch sich selbst auf die griechische die gespanteste Aufmerksamkeit erwecken; und man würde, wie ein neuerer achtungswerther Geschichtschreiber sehr fein bemerkt, die griechischen Musen nach Italien geholt haben, wenn sie sich nicht dahin geflüchtet hätten *).

Schon lange vorher, ehe Barlaam nach Italien kam, hatte man angefangen, die alten römischen Classiker mit größerm Eifer zu lesen, ihre hier und dort in den Klöstern und an andern Orten verborgenen Werke aufzusuchen, die lateinische Schreibart nach ihrem Muster zu bilden, und ihre Kentnisse und Philosophie zu benutzen. Die auffallendsten Beweise hiervon sind in den Werken des Dante Alighieri und des Guido Cavalcante enthalten; obgleich die Kentnisse beyder Dichter mehr historisch auf Hörensagen gegründet oder aus abgeleiteten Quellen geflossen waren;

den Griechen hatte, so gab es auch mehrere, die seine Gelehrsamkeit herabsetzten oder verdächtig machten; besonders nachdem das Concilium zu Constantinopel seine Meynung von der Erscheinung Jesu auf dem Berge Tabor geächtet hatte.

*) Heeren's Geschichte des Studium's der classischen Lit. B. I. S. 283.

waren; und ihre Werke auch mehr auf die Umbildung der Italieniſchen Sprache und Poeſie, als auf die Beförderung der claſſiſchen römiſchen Literatur Einfluß hatten. Unverhältnißmäßig mehr aber thaten zunächſt für die Wiederherſtellung der claſſiſchen römiſchen Literatur Franz Petrarcha und Boccaccio. Den erſten pflegt man in unſern Zeiten gewöhnlich nur als den zarteſten und lieblichſten Sänger der Liebe zu kennen und zu bewundern. Aber er hat auch als Gelehrter und als Reformator in Sachen des Geſchmacks überhaupt auf die Verehrung der Nachwelt die gegründeteſten Anſprüche. Petrarcha wurde gebohren im J. 1304 zu Arezzo im Toscaniſchen, wohin ſich ſein Vater Petracco, der durch eine politiſche Faction aus Florenz, dem gewöhnlichen Orte ſeines Aufenthalts, verbant war, geflüchtet hatte. Die Geſchichte ſeiner erſten literariſchen Erziehung erzählt er ſelbſt in einem ſeiner Briefe *). Als Knabe und Jüngling lebte er meiſtens zu Carpentras, und hier lernte er die Anfangsgründe der Grammatik und Rhetorik. Da das Studium des römiſchen Rechts bey den damaligen politiſchen Umſtänden eines der vorzüglichſten und unentbehrlichſten Mittel war, um ſich auſſerhalb dem geiſtlichen Stande als Gelehrter emporzuſchwingen, ſo war er auch von ſeinem Vater zu demſelben beſtimt. Aber ſeine regſame Phantaſie, ſein tiefer Sinn für das Schöne und Große, harmonirten mit dieſer Beſtimmung nicht. Er fand einſt unter den Büchern ſeines Vaters einige Schriften des Cicero, ward von dieſen anfangs bloß durch die Reize der Schreibart, und bald auch durch das Intereſſe des Inhalts ſo mächtig angezogen, daß er jede

*) *Petrarch.* rer. Senil. lib. XV, 1.

jede Stunde, die er seiner Berufswissenschaft entziehen konte, dem Lesen derselben widmete, und nach nichts eifriger strebte, als mehr Schriften alter Classiker, hauptsächlich aber des Cicero, für sein Studium zusammenzubringen. Sein Vater, der ihn einst bey dieser Lectüre, die ihm seinen Absichten so wenig gemäß zu seyn schien, antraf, warf voll Unwillen darüber alle die Bücher in's Feuer, und nur mit Mühe konte Petrarcha noch einen Virgil und einige Bücher des Cicero retten *). Inzwischen mußte er auf Befehl seines Vaters sich sieben Jahre, und zwar die letzten drey Jahre zu Bologna, mit dem Studium des römischen Rechts beschäfftigen, ungeachtet des entschiedensten Widerwillens, welchen er dagegen hegte **). Die Ursachen dieses Widerwillens lagen nicht sowohl in dem Gegenstande selbst; denn Petrarcha schätzte das römische Recht an sich, als einen höchst merkwürdigen Zweig der classischen römischen Literatur; aber der Misbrauch, der davon gemacht wurde, empörte ihn dagegen, weil er sich bey seiner moralischen Denkart unfähig fühlte, sich eben denselben jemals selbst zu gestatten. Auch war freylich sein natürlicher Hang zur Poesie und zur Beredsamkeit zu überwiegend geworden, als daß ein wissenschaftlicher Gegenstand der Art, wie das römische und vollends das kanonische Recht, bey der Methode der Behandlung, wie sie damals herschend war, ihm hätte ein lebhaftes Interesse abgewinnen können. Durch den Tod seiner Eltern wurde der literarische Zwang beendigt, dem sich Petrarcha bis dahin hatte fügen müssen. Er erbte zwar ein nur geringes Vermögen, obgleich

*) *Philip. Villani* Vit Franc. Petrarchae in *de Sade* Memoires T. III. (pieces iustificat. p. 9.)

**) *De Sade* Mem. T. I. p. 43.

obgleich sein Bruder Gerhard Carthäusermönch ward; aber er konte nun unabhängig seinem eigenen Genius folgen. Petracco, der Vater des Petrarcha, hatte die letzten Jahre vor seinem Tode zu Avignon gelebt, und dieser war auch hier noch zum Theile erzogen worden, ehe er auf die hohen Schulen zum Studium der Rechtswissenschaft geschickt wurde. Dahin kehrte also jetzt Petrarcha zurück. Er hatte das Glück, hier mit der Familie der Colonna's bekant zu werden, und erwarb sich besonders die Gunst des Jacob Colonna, nachherigen Bischofs von Lombes, und des Bruders desselben, des Cardinals Johann Colonna. Beyde starben ihm nur zu früh; daher er über ihren Tod in die tiefsten Klagen ausbrach. Auch wurde er hier, ein Jahr nach seiner Rückkunft, mit der Laura bekant, die er in seinen Gesängen verewigt hat. Diese stamte aus dem Hause de Noves her, wie durch die Nachrichten, welche de Sade aus dem Familien-Archive bekant gemacht hat, jetzt ausser allen Zweifel gesetzt ist *). Es war eine schwärmerische, aber durch den Adel seines Geistes und Herzens veredelte Leidenschaft, welche Petrarcha für die Laura gefaßt hatte und sein ganzes Leben hindurch, auch nach dem Tode dieser seiner Geliebten, unterhielt. Sie war es, die seinen Liedern jenes sanft erwärmende Feuer mittheilte, jene Feinheit, Zartheit und Schicklichkeit der Empfindungen, welche sich in ihnen ausdrückt, und die überhaupt seinen Geist und Charakter zu der Vollendung erhob, welche die gebildete Nachwelt am Petrarcha immer bewundern wird.

*) Ebendaselbst. Mem. T. I. p. III. S. auch die in diesem Bande angehängten pieces iustificatives die Laura betreffend.

wird. So tief die Leidenschaft für die Laura in seinem Herzen wohnte, so strebte er dennoch immer, sie zu bekämpfen. Um sich zu zerstreuen, machte er Reisen, begab sich nach Paris, in die Niederlande, durchstreifte auch im J. 1333 einen Theil von Deutschland, und benutzte zugleich diese Gelegenheit, seinen Vorrath an Handschriften von römischen Classikern zu vermehren, wo und wie er nur könte. Im J. 1337 that er eine Reise durch Italien, und hielt sich vorzüglich zu Rom im Hause der Colonna's auf. Bey dem Anblicke so vieler Denkmäler des Alterthums erwachte im Petrarcha das Bild des alten Rom's, das ihm immer bey seiner Lectüre der alten Classiker vorgeschwebt hatte, zur vollesten Lebendigkeit. Aber zugleich fühlte er auch den Contrast, den das neuere Rom mit dem alten machte; es that ihm weh, dieses in jenem nicht wiederzufinden, und er tröstete sich oft durch eine wohlthätige Täuschung der Phantasie mit der Hoffnung, daß auch das neuere Rom wieder zu seiner alten Größe, zur Beherscherin der Welt, emporsteigen könne. Aus diesem seinen Enthusiasmus, zu welchem ihn bey seinem Aufenthalte in Rom die Erinnerung an das Alterthum stimte, ist die Freude zu erklären, die er über das tolle Wagstück des Rienzi hatte, der sich zum Tribun des römischen Volkes aufwarf und die Republik wiederherstellen wollte. Auch schrieb er freymüthig die dringendsten und selbst heftige Ermahnungen an die Päbste, Avignon zu verlassen und ihren Sitz wieder in Rom zu nehmen, weil nur diese Stadt würdig sey, der Wohnsitz des Oberhauptes der Kirche zu seyn. Bey der Achtung, welche die Colonna's, eine der vornehmsten römischen Familien, ihm bewiesen, und die durch seine Talente und Einsichten und seinen persönlichen

Umgang

Umgang bey allen, mit denen er in Bekantschaft kam, gerechtfertigt und erhöht wurde, konte es nicht fehlen, daß er sich allgemeinen Ruhm erwarb, noch ehe er sich als Dichter und Schriftsteller zeigte. Um desto mehr erregte es Aufmerksamkeit, als er sich, nachdem er wieder nach Avignon zurückgekehrt war, in die Einsamkeit nach Vaucluse zurückzog. Er hieng hier seiner Leidenschaft für die Laura, und um sich von dieser zu heilen, wenn es möglich gewesen wäre, abwechselnd seiner Leidenschaft für die classische Literatur, für Poesie, Beredsamkeit und Philosophie nach. Hier verfertigte er nicht bloß seine meisten Italienischen Gedichte, deren Inhalt seine Liebe zur Laura war, so sehr er sich auch von eben dieser Liebe, sofern sie seine Geistesruhe störte, loszuwinden suchte; sondern auch mehrere seiner lateinischen Schriften. Der Nachwelt ist Petrarcha fast bloß durch jene bekant und werth geworden; er selbst aber achtete sie in reifern Jahren ungleich weniger, als seine übrigen Werke, vielleicht weil das Alter seine Leidenschaft abgekühlt hatte, und ihm also auch die poetischen Früchte derselben in einem ihnen minder günstigen Lichte erschienen. Seinen Dichterruhm wollte er vielmehr auf eine lateinische Epopoe unter dem Titel Africa gründen, an der er mit großer Anstrengung arbeitete, die aber unvollendet geblieben ist, und wenn er sie vollendet hätte, eine zu ängstliche Nachahmung Virgils war, als daß sie nicht sehr bald über der schönen Originalität seiner Liebesgesänge hätte vergessen werden sollen, so sehr auch Petrarcha selbst das Gegentheil hoffte. Der Held jener Epopoe ist Scipio, der Ueberwinder des Hannibal im zweyten punischen Kriege. Petrarcha kante in Behandlung dieses Stoffes bloß den Ennius als seinen Vorgänger, den

er leicht zu übertreffen hoffen konte; das Gedicht des Silius Italicus vom zweyten punischen Kriege war damals noch nicht aufgefunden; auch dieses würde durch die Epopoe des Petrarcha wenigstens in der Anlage übertroffen seyn; aber dieser hätte doch höchst wahrscheinlich, wenn er davon Notiz bekommen hätte, einen andern Gegenstand gewählt, und würde nicht mit jenem alten Nachahmer des Virgil den Vorwurf theilen müssen, eine mislungene Epopoe desselben historischen Inhalts hinterlassen zu haben *).

Petrarcha wußte damals vom Griechischen noch gar nichts; aber er hatte natürlich viel von griechischen Schriftstellern gelesen, und besonders brante er vor Sehnsucht, den Homer und Plato verstehn zu können. Diese Sehnsucht wurde einigermaßen befriedigt

*) Man findet die Epopoe Africa jetzt in den lateinischen Werken des Petrarcha, von denen die beste Ausgabe zu Basel 1581 Fol. erschienen ist. Die beste Ausgabe seiner italienischen Werke ist von Muratori, Venedig 1711. 1721. 1741. Die Briefe des Petrarcha werden unterschieden in familiares, seniles, variae und sine titulo. In Ansehung der familiares ist die Ausgabe zu Genf oder Lyon 1601 als vollständiger der Basler Ausgabe vorzuziehn. De Sade hat in seinen Memoires pour la vie de Petrarque auch aus Handschriften der ehemals Königlichen Bibliothek zu Paris noch einige Briefe Petrarcha's benutzt. Zu der Epopoe Africa wurde P. durch das Studium der römischen Geschichte veranlaßt. Er hielt den Scipio für den größten Charakter des alten Rom's, so wie Stephan Colonna sein Held des neuen Rom's war. Da er das Gedicht nicht gleich im ersten Feuer vollendete, so ist es überhaupt unvollendet geblieben, vermuthlich weil er die dichterische Stimmung verlor, in der er anfangs gearbeitet hatte. S. hierüber de Sade Memoires T. I. p. 403, wo auch seine Notiz von Ennius aus einem bis dahin ungedruckten Briefe von ihm, angeführt ist.

friedigt durch die Ankunft Barlaam's im J. 1339 in Avignon. Beyde Männer kamen einander mit ihren literarischen Bedürfnissen entgegen. So wie Petrarcha in die griechische Literatur eingeweiht zu werden wünschte, so wünschte Barlaam die lateinische Sprache noch gründlicher zu studiren, und hierzu konte er keinen bessern Führer antreffen, als jener war. Barlaam fieng an mit dem Petrarcha den Plato zu lesen, und es war bey der Verwandtschaft des Geistes und der Denkart zwischen dem griechischen Philosophen und dem Petrarcha nicht zu verwundern, daß dieser von der schwärmerischsten Verehrung der philosophischen Muse des Plato ergriffen wurde. Aus dieser Lectüre schöpfte Petrarcha einen Theil des Idealischen, was man in seinen dichterischen und philosophischen Werken findet; sein System von geistiger Schönheit und Liebe, vom Ursprunge der Seelen, von ihrer Wanderung zu den Sternen, wenn sie sich von den Banden des Körpers entledigt haben u. w. Aber leider wurde der Unterricht des Barlaam nur zu schnell für den Petrarcha abgebrochen, da jener wegen der verfehlten Absicht seiner Sendung Avignon verließ *). Petrarcha hatte also keinen irgend beträchtlichen Fortschritt in der griechischen Sprache thun können; er mußte sich in der Folge mit den vorhandenen lateinischen Uebersetzungen des Plato und Homer begnügen; und ob er gleich auch nachher die Verbindung mit Barlaam und andern Kennern des Grie-

*) Incubueram alacri spe magnoque desiderio, sed peregrinae linguae novitas et festinata praeceptoris absentia praeciderunt propositum meum. *Petrarch.* Ep. Var. 20. Daß Barlaam auch von ihm gelernt habe, erwähnt Petrarcha ebendaselbst.

Griechischen in der Nähe und Ferne unterhielt, auch noch einmal den persönlichen Unterricht des Barlaam auf kurze Zeit genossen haben soll; so brachte er es doch nie so weit, daß er für sich einen griechischen Schriftsteller in der Originalsprache hätte lesen können. Von der Ilias des Homer existirte damals nur ein kurzer Auszug, der einem gewissen Pindarus Thebanus beygelegt wurde. Ein Exemplar des griechischen Homer erhielt Petrarcha erst vom Nicolaus Sergius aus Constantinopel zum Geschenke, das er in seiner Bibliothek aufstellte, um sich wenigstens an dem Anblicke des Buchs zu vergnügen *).

Die Wirksamkeit des Petrarcha auf sein Zeitalter wurde noch ungemein befördert durch seine feyerliche Krönung zum Dichter, die zu Rom im J. 1343 geschah. Es war ihm diese Ehre zugleich von dem Magistrate zu Rom, und von der Universität zu Paris angetragen; nach seiner Vorliebe für Rom zog er aber jene Einladung vor. Die Krönung zum Dichter war damals ungleich wichtiger und festlicher, als sie es in den spätern Zeiten geworden ist; und nur unter dieser Voraussetzung ist der Zuwachs an Ehre und Ansehn begreiflich, welchen Petrarcha dadurch nicht nur bey den Gelehrten seiner Nation, sondern auch bey den auswärtigen, und selbst bey den Fürsten und Großen erhielt. Er reiste zuerst nach Neapel, wohin er vom Könige Robert, einem seiner

*) Is qui Homerus vulgo dicitur, alterius, nescio cuius, scholastici opusculum scias, licet ab Homerica Iliade sub breviloquio descriptum. Petrarch. Ep. famil. X, ep. 4. Vergl. das Dankschreiben des Petrarcha an Sergius, worin er diesen auch um die Uebersendung des Hesiodus und Euripides bittet. Ep. Var. XX. Opp. p. 998.

seiner vornehmsten Bewunderer und Gönner, eingeladen war, und unterwarf sich hier einer öffentlichen Prüfung, welche drey Tage dauerte. Von dort begab er sich nach Rom, und ward hier mit großen Solennitäten *) auf dem Capitole von dem Senatore di Roma mit dem Lorbeerkranze gekrönt. In dem Diplom, welches der römische Senat dem Petrarcha nach der Krönung ausfertigte, ward ihm die förmliche Erlaubniß ertheilt, die poetische und historische Kunst öffentlich und überall zu lehren. Von dieser Zeit an galt Petrarcha für den ersten Dichter und Gelehrten seiner Nation, und sein Beyspiel und seine Autorität erweckten jenen Enthusiasmus für Poesie und Beredsamkeit nach dem Muster der Alten, der die letzte Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts und das funfzehnte so vortheilhaft auszeichnet.

Petrarcha lebte nach der Epoche seiner Krönung zum Dichter ein Jahr zu Parma in der Familie der Correggio's, welche damals hier herschten, und reiste dann nach Avignon zurück. Mehrere ansehnliche Ehrenstellen, die ihm angetragen wurden, lehnte er ab, aus Liebe zur Unabhängigkeit und Eingezogenheit, und begnügte sich mit den mässigen Einkünften, die ihm ein paar Canonicate und sein väterliches Erbe gewährten. In dieser Unabhängigkeit aber wandte er seine Musse mit der größten Thätigkeit zur Beförderung der Literatur und des bessern Geschmacks unter seinen Landsleuten an. Er unterhielt nicht nur einen steten Briefwechsel mit den geistvollsten und gelehrtesten seiner Zeitgenossen, mit den Päbsten, Kayfern und andern Fürsten und Großen, die seine Freundschaft

*) Eine umständliche Beschreibung derselben s. bey de Sade Mem. T. II. p. I ff.

schaft suchten, und seine Ermunterungen und Belehrungen, auch wenn sie im Tone hoher Wahrheitsliebe und Freymüthigkeit abgefaßt waren, doch gerne und dankbar empfiengen; sondern auch eine Menge von jungen Männern, die vom Eifer für die Ausbildung ihres Geistes und Geschmacks durch sein Beyspiel beseelt waren, wandten sich an ihn, legten ihm ihre Arbeiten zur Prüfung vor, und fanden auch großentheils an ihm einen Lehrer und Freund, wenn er bey ihnen wirkliches Talent und wahren Sinn für Wissenschaft entdeckte. Ein Beweis, wie die italienische Poesie, namentlich die Kunst des Sonnetts, durch Petrarcha Lieblingsstudium geworden war, kann seine Klage über die vielen Sonnette seyn, mit denen er aus allen Gegenden bestürmt werde, damit er sie beurtheilen solle. Auch ist bis zu unsern Tagen keine poetische Gattung bey den Italienern so beliebt gewesen, wie diese seit Petrarcha, wozu freylich auch die Natur der italienischen Sprache, die dem Sonnette so angemessen ist, und der Nationalcharakter sehr viel beygetragen haben. Ausser der literarischen Beschäfftigung des Petrarcha, nahm er auch an manchen öffentlichen Angelegenheiten Theil, die sich auf seine Freunde und Gönner bezogen, und zwar so, daß er das Vertrauen, die Achtung und Liebe erhöhte, die er schon besaß.

Im J. 1353 verließ er Avignon und Vaucluse, und brachte seine Zeit meistens bey dem Herzoge von Mayland, Galeazzo Visconti, entweder in Mayland selbst, oder in Garignano, einem Landgute des Herzogs, zu. Er durchlebte hier ein sehr glückliches und ehrenvolles Alter. Vier Jahre vor seinem Tode begab er sich nach Acqui, einem Dorfe in der Nähe von Padua, um sich hier ganz

unge-

ungestört seinen Studien überlassen zu können. Im J. 1375 fand man ihn eines Morgens todt in seiner Bibliothek *).

Hier ist vorerst nur vom Petrarcha die Rede, sofern er, wenn auch nicht der erste, doch der thätigste Wiederhersteller der classischen römischen Literatur war. Seine Liebe für dieselbe trieb ihn, so viel Handschriften von bisher unbekanten römischen Classikern zusammen zu bringen, wie ihm bey seinen Verhältnissen und Verbindungen nur möglich war; und er war es, der durch diesen seinen Eifer mehrere für verloren gehaltene oder vergessene Werke des Alterthums gleichsam wieder ins Daseyn rief, und so den Umfang der classischen Literatur selbst beträchtlich erweiterte. Nicht nur forschte er selbst auf seinen Reisen nach Handschriften römischer Schriftsteller, sondern er munterte auch seine gelehrten Freunde dazu auf, und sparte in der Absicht weder Mühe noch Kosten. Da die Werke des Cicero zu denen gehörten, welche er am meisten bewunderte und liebte, so bestrebte er sich auch ganz vorzüglich, diese vollständig zu sammeln; da man im Mittelalter nur einige Stücke, und zwar gerade die unwichtigsten, kante, die etwa beym Unterrichte in der Grammatik in den Schulen am meisten gebraucht und deßwegen am häufigsten abgeschrieben wurden. Er erkundigte sich nach Handschriften von Werken des Cicero sogar in Griechenland. Seine Wünsche wurden aber leider doch nicht ganz befriedigt; mehrere

*) Eine Kritik der verschiedenen Biographieen und Nachrichten vom Petrarcha enthält die Vorrede des de Sade zu seinen Memoires T. I, einem Werke, das nicht nur für die Lebensgeschichte des Petrarcha selbst, sondern für die Geschichte seines Zeitalters überhaupt, höchst lehrreich ist. Es erschien zu Amsterdam 1764-1767. Tomes III. 4.

mehrere Schriften des Cicero, die noch gegenwärtig vermißt werden, konte ſchon Petrarcha nicht finden; am meiſten bedauerte er, die Bücher de republica entbehren zu müſſen. Das Werk des Cicero de gloria, das auch nicht auf uns gekommen iſt, beſaß Petrarcha noch; er lieh es einem ſeiner Lehrer, dem Grammatiker Covenolle zu Avignon, der es aus Dürftigkeit verſetzte, und darüber gieng es verloren, weil jenes Exemplar vermuthlich das einzige war, das noch exiſtirte. Die Bücher de legibus las er ſchon eben ſo verſtümmelt, wie ſie jetzt ſind, in allen Handſchriften, die er davon kennen lernte. Nächſt dem Cicero unter den Proſaiſten und dem Virgil unter den Dichtern ſchätzte und ſtudirte Petrarcha am eifrigſten den Livius, Quintilian und Seneca. Von den Büchern des Livius über die römiſche Geſchichte konte er nur die erſte, dritte und vierte Decade auftreiben; alle ſeine Bemühungen zum mindeſten die zweyte zu entdecken, waren umſonſt. Auch von den Inſtitutionibus oratoriis des Quintilian fand er nur eine verſtümmelte Abſchrift. Vom Varro hatte er als Jüngling die libros rerum divinarum et humanarum geleſen, konte ſie aber in der Folge nicht wieder erhalten. Wie viel iſt alſo nicht die Nachwelt in Anſehung der claſſiſchen römiſchen Literatur dem Petrarcha ſchuldig geworden! Was aber ſein Studium der römiſchen Claſſiker noch am rühmlichſten auszeichnete, war, daß er es dabey nicht allein und lediglich auf Vervollkommnung der lateiniſchen Schreibart anlegte; auch daſſelbe nicht bloß zu dem Behufe empfahl; ſondern ſich ihren Geiſt, Geſchmack und ihre Philoſophie aneignete, wie ſeine lateiniſchen Werke beweiſen, die wegen ihres Inhaltes noch merkwürdiger ſind, als wegen ihrer Latinität, welche bey

weitem

weitem nicht so rein und ausgebildet ist, wie man von einem so fleißigen Leser des Cicero und Livius hätte erwarten sollen. Daher wurden auch seine Werke die kräftigsten Beförderungsmittel der geistigen Cultur überhaupt, die seinem Zeitalter einen ganz neuen Schwung und eine bessere Richtung gaben. Wie Petrarcha seine Lieblingsschriftsteller unter den römischen Classikern beurtheilte, sieht man am besten aus den Briefen, die er an sie geschrieben hat, als ob sie seine Zeitgenossen wären *).

Ein um die Wiederherstellung der alten classischen Literatur überhaupt, besonders auch der griechischen, verdienter Gefährte und Freund des Petrarcha, nur nicht im großen Publicum so angesehen und geltend, wie er, war Johann von Certaldo oder Boccaccio, unter welchem Namen er bekant geworden ist. Seine Familie stamte aus Certaldo, einem Flecken unweit Florenz her; er selbst aber soll zu Paris im J. 1313 gebohren seyn. Sein Vater bestimte ihn zur Rechtswissenschaft oder zum Handel; die erstere studirte er auch wirklich; aber seine Liebe zur Poesie und schönen Literatur war bey ihm, wie beym Petrarcha, überwiegend. Bey seinem Aufenthalte zu Neapel in Handelsangelegenheiten entstand die Freundschaft zwischen ihm und Petrarcha, also zu einer Zeit, wo der letztere schon im reifern männlichen Alter und sehr berühmt geworden war. Diese Freundschaft ward bald die innigste und vertrauteste. Beyde Männer fanden gleichen Geschmack an Poesie und Beredsamkeit,

*) Heeren's Geschichte des Studiums der classischen Literatur B. I. S 70. — S. insbesondere *Petrarchae* epist. ad quosdam ex illustribus antiquis, quasi sui contemporanei forent, Ciceronem, Senecam, Livium, Varronem in den Opp. p. 704.

samkeit und an der classischen Literatur; beyde waren in frühern Jahren wider ihre Neigung zum Studium der Jurisprudenz angehalten worden, und haßten dasselbe gleich herzlich; beyde vereinigten in sich hohes Talent und geschmackvolle Gelehrsamkeit mit Freymüthigkeit und Wahrheitssinn; beyde huldigten endlich einer schwärmerischen Liebe, und konten also auch hierin mit einander sympathisiren. In der Folge ward Boccaccio von den Florentinern in Gesandtschaftsgeschäfften gebraucht, und hernach als Erklärer der comoedia divina des Dante ordentlich angestellt. Er starb kurz nach Petrarcha im J. 1375 *).

Obgleich die Vermögensumstände und die Verbindungen des Boccaccio seinen Eifer für die Literatur, hauptsächlich die classische, nicht so begünstigten, wie beym Petrarcha, so hat er doch durch seine persönliche Thätigkeit sehr viel geleistet. Seine Sorgfalt im Forschen nach Handschriften von alten Classikern war eben so unermüdet, wie die seines Freundes, und was ihm an Vermögen fehlte, sie anzukaufen und zu sammeln, ersetzte er durch seinen Fleiß im eigenhändigen Abschreiben. Noch mehr aber als Petrarcha beförderte er das Studium der griechischen Literatur, da er Gelegenheit gehabt hatte, sich eine gründlichere Kentniß derselben zu verschaffen, als dieser besaß. Sein Lehrer im Griechischen war Leontius Pilatus, der zwar für einen Griechen aus Salonichi gehalten seyn wollte, aber aus Calabrien gebürtig, und ein Schüler des Barlaam war **). Boccaccio lernte das Griechische von ihm drey

*) *Tiraboschi* Storia della letteratura italiana V. p. 439 sq.

**) *de Sade* Mem. T. III. p. 625. *Hodius* de linguae graecae instauratoribus p. 1 sq. Vergl. Heeren's Geschichte des Studiums der classischen Lit. B. I. S. 290 ff.

drey Jahre vom J. 1360 an. Er hatte ihn von Venedig mit sich in sein Haus genommen, ließ auf eigne Kosten eine Handschrift des Homer und einige andere Schriftsteller aus Griechenland kommen, und las unter andern die Ilias des Homer mit ihm. Hierdurch ward die erste lateinische Uebersetzung der Ilias und auch der Odyssee veranlaßt, die Leontius verfertigte, und von welcher Boccaccio dem Petrarcha eine Copie mittheilte. Boccaccio that noch mehr. Er bewog die Florentiner, den Leontius als öffentlichen Lehrer der griechischen Sprache bey ihrer Universität mit einem festen Gehalte anzustellen, wodurch zuerst der griechischen Literatur der Eingang in Italien gesichert wurde. Freylich leistete Leontius wegen der Wunderlichkeit seiner Laune und seines zurückstoßenden und lächerlichen persönlichen Benehmens nicht, was man von ihm hätte erwarten können; er gieng aus Misvergnügen von Florenz nach Constantinopel, und ward bey der Rückreise auf dem Schiffe vom Blitze erschlagen *). Allein es war doch nun einmal eine Lehrstelle der griechischen Sprache und Literatur gestiftet, die wieder von Andern eingenommen werden konte, und das Beyspiel fand in mehr großen Städten Italiens, wo Gymnasien und Akademieen waren, Nachahmung. Die Samlung von Handschriften, die Boccaccio zusammengebracht hatte, vermachte er dem Kloster St. Spirito zu Florenz, wo sie in einem eigenen Zimmer verwahrt wurde, bis sie zugleich mit dem Kloster im XV. Jahrhunderte ver-

*) S. die Schilderung, die Petrarcha von ihm macht, Rer. Senil. III, 5. Opp. p. 775. Vgl R Sen. VI, 1, wo Petrarcha dem Boccaccio auf eine sehr rührende Art von dem letzten Schicksale des Leontius Nachricht giebt.

verbrante; dahingegen Petrarcha's Handschriften wahrscheinlich gleich nach seinem Tode zerstreut wurden. Uebrigens hatte Boccaccio auch durch seine eigenen schriftstellerischen Werke sowohl auf die Vervollkommnung der italienischen Literatur, als auf die Verbreitung der alten classischen großen Einfluß. Am berühmtesten ist er geworden durch seinen Decamerone, wie Petrarcha durch seine Sonnette. Unter seinen lateinischen Werken ist das wichtigste: de genealogia Deorum, ein Inbegriff der Mythologie, soweit seine Kentniß derselben reichte, wobey er aber ein Werk ähnlichen Inhalts des Paulus von Perugia benutzt haben soll.

Boccaccio nante sich mit Recht den ersten, der unter den Lateinern mit den griechischen Musen vertrauter geworden sey, — und am meisten dazu beygetragen habe, sie in Italien einheimisch zu machen. Zwar erwähnt Petrarcha in einem Briefe an Homer noch zehn Gelehrte unter seinen Zeitgenossen, fünf zu Florenz, einen zu Bologna, zwey in Verona, einen zu Mantua, und einen zu Perugia, die den Homer verstehn und schätzen könten. Aber unter diesen zehn hat er sich selbst und den Boccaccio mit begriffen, und die übrigen haben wenigstens nichts von Belang zur Beförderung der griechischen Literatur in Italien gethan. Wenigstens kent man jetzt ihre Namen nicht mehr mit historischer Gewißheit, da sie Petrarcha nicht auedrücklich genant hat *).

Ein

*) De Sade a. a. O. Boccaccio hatte im Namen des Homer einen Brief an Petrarcha geschrieben, worin Homer sich über die Undankbarkeit der Athener, des Virgil, der ihn nie genant habe, ob dieser gleich soviel ihm verdanke, und über Vernachlässigung bey den Lateinern beklagt,

Ein Zögling des Petrarcha, der auch nach dem Tode desselben sehr viel für die Wiederherstellung der classischen Literatur gewirkt hat, war Johannes Malpighi, gebürtig aus Ravenna, daher er gewöhnlich Johannes von Ravenna heißt. Was Petrarcha als Weltmann und Schriftsteller that; das that Johann von Ravenna als öffentlicher Lehrer. Er war gebohren 1347, und kam als Jüngling in Verbindung mit dem Petrarcha, der sich seiner, da er in dürftigen Umständen war, väterlich annahm und mit besonderem Fleiße seiner Bildung unterzog. Seine Begierde, die Welt zu sehen, ward Ursache, daß er sich vom Petrarcha gegen den Willen und die dringendsten Ermahnungen desselben trente. Nach einigen unangenehmen Erfahrungen aber kehrte er wieder zu diesem zurück, und ward von ihm mit unveränderter zärtlicher Freundschaft aufgenommen. Er ward nach dem Tode des Petrarcha öffentlicher Lehrer der Grammatik zu Padua, und im J. 1397 zu Florenz, wo er eine ansehnliche Zahl von Männern zu Schülern hatte, die sich im folgenden Jahrhunderte als classische Gelehrte auf's rühmlichste hervorthaten *). Er war auch der griechischen Literatur

beklagt, und den Petrarcha um Protection bittet. Auf diesen ist der erwähnte Brief des Petrarcha eine Antwort. Der Brief des Boccaccio ist verloren. Den Brief des Petrarcha aber hat de Sade aus einem Mediceischen Mspte in einer französischen Uebersetzung eingerückt, wo er auch die aufgezählten Gelehrten durch Conjectur zu bestimmen sucht.

*) *De Sade* Mem. T. III. p. 700. *Tiraboschi* Stor. della lett. Ital. V. p. 510. Meiners über das Leben und die Verdienste des Johann von Ravenna in den: Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten

tur kundig, und hielt Vorlesungen über die Ilias des Homer.

So wie Petrarcha und Boccaccio, so fiengen auch mehrere, hauptsächlich unter den Großen Italiens, an, Bibliotheken von alten Classikern anzulegen, entweder aus einem ähnlichen Bedürfnisse des Geistes und Geschmacks, oder aus Eitelkeit; und dadurch wurden nicht nur die Handschriften der alten Classiker vermehrt und der allgemeinere Gebrauch derselben erleichtert, sondern manche Werke des römischen Alterthums wurden auch noch vom völligen Untergange gerettet, deren Existenz etwa auf einer einzigen oder wenigen Copieen beruhte, die hier oder dort verborgen waren, und ohne die enthusiastische Liebhaberey, womit man nach solchen literarischen Schätzen forschte, wahrscheinlich noch lange verborgen geblieben, und endlich ganz verloren gegangen wären. Zu den Großen Italiens, die selbst wahre Kenner und Freunde der classischen Literatur waren, gehört besonders Robert, König von Neapel, der Gönner des Petrarcha, von dem dieser so oft mit einer Bewunderung spricht, die Ausdruck der innigsten Hochachtung des Geistes und Charakters dieses Fürsten ist. Robert bediente sich des Paul von Perugia, um Handschriften von Werken der alten Schriftsteller zu sammeln, vornehmlich auch von griechischen, welche letztere dieser mit Hülfe des Barlaam in Griechenland selbst aufsuchen und ankaufen ließ. Besonders strebte er nach den Werken der griechischen Dichter und Historiker. Eine gleiche literarische Liebhaberey hatte Giangaleazzo, Herzog von Mayland, aus dem Hause Vis-

der Wiederherstellung der Wissenschaften Bd. I. Hr. Meiners nimt an, daß Johann von Ravenna im J. 1352 gebohren sey.

Visconti. Auch reiche Privatpersonen wetteiferten hierin mit den Fürsten und Großen ihrer Nation. Coluccio Salutati, Kanzler der Florentinischen Republik, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, der auch von der griechischen Literatur Kentniß hatte, und zuverlässig mit zu den Männern zu zählen ist, die Petrarcha als Kenner des Griechischen nent, hatte eine Bibliothek von mehr als sechshundert Bänden, was bey der hohen Kostbarkeit der Handschriften in jenem Zeitalter ein ausserordentlicher literarischer Reichthum war. Es ward sogar eine Modesache, die Zimmer mit aufgestellten Handschriften, wie mit kostbaren antiken Statuen oder Vasen auszuschmücken. Alles dieses war directe und indirecte der Wiederaufnahme der classischen Literatur in Italien beförderlich *).

Gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunderts trat die Periode ein, da der Sitz des griechischen Kayserthums immer näher von den Türken bedrängt wurde, und mehrere gelehrte Griechen theils in Angelegenheiten ihrer Nation, theils als Flüchtlinge, nach Italien kamen, deren gute Aufnahme hierselbst sie bewog, sich hier ganz niederzulassen. Der erste gebohrne Grieche, der als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache und Lite-

*) Eine Mannichfaltigkeit hierher gehöriger Thatsachen enthalten die Memoires des *de Sade*. Man sehe unter andern T. I. p. 411. die Einladung des Petrarcha an den Augustiner Mönch Dionysius, zu ihm nach Vaucluse zu kommen, und die Schilderung, wie König Robert daselbst seinen Aufenthalt genossen. Hier sind auch die Urtheile des Boccaccio über denselben Fürsten angeführt. — Der damaligen Sucht, mit dem Besitze von Handschriften zu prunken, und sie bloß zur Schau auszulegen, erwähnt Petrarcha de remed. utriusque fortunae lib. I. Dial. 43. Opp. p. 42.

Literatur seines Volks in Italien auftrat, war Manuel Chrysoloras. Er war zu Constantinopel gebohren, aus einem der alten römischen Geschlechter, die unter der Regierung Constantin's des Großen bey der Verlegung der Residenz des Reichs sich von Rom nach Byzanz begeben hatten. Im J. 1387 ward er vom Kayser Johannes Palaeologus, († 1391) dem Sohne des jüngern Andronikus, in den Occident als Gesandter geschickt, um Hülfe gegen die siegreichen Waffen der Türken unter dem Bajazeth zu erbitten. Er wandte sich zuerst an König Richard II. von England, und nachdem er hier nicht ganz vergeblich negocirt hatte, reiste er nach Italien. Ueber der Gesandtschaft brachte er drey Jahre zu, und kehrte dann nach Constantinopel zurück. Nicht sowohl aus Furcht vor den Türken, als vielmehr auf den Ruf der Florentiner zu einer Lehrstelle der griechischen Sprache (nach dem Zeugnisse des Jannotius Manettus, eines Schülers des Manuel Chrysoloras, eines Florentiners von Geburt) *), kam er wieder nach Italien in dem letzten Decennium des vierzehnten Jahrhunderts, und lehrte drey Jahre zu Florenz. Durch die Cabalen des Nicolaus Nicolus, eines hämischen verächtlichen Menschen, über den sich mehrere späterhin zu Florenz angesetzte Gelehrte bitter beschwert haben, ward ihm der Aufenthalt in Florenz verleidet. Bey der Ankunft des griechischen Kayſers Manuel zu Mayland reiste er dahin, und nahm hier einen Antrag des Johann Galeazzo, Herzogs von Mayland, an, auf der von dem Vater dieses Fürsten gestifteten Akademie zu Ticino die griechische Sprache zu lehren. Nach dem Tode des Galeazzo (im J. 1402) begab er sich nach

*) *Hodius* de instaur. ling. gr. p. 13.

nach Venedig, und von hier auf Einladung des Pabstes Gregor XII. nach Rom. Im J. 1413 wurde er vom Pabste Martin V. nebst dem Cardinal Franz Zabarella zum Kayser Sigismund geschickt, um einen Ort für eine Kirchenversammlung in Deutschland auszuwählen. Nachdem Kostnitz hierzu bestimt war, reiste er nach Constantinopel zurück, ward aber vom Kayser 1415 zu dem Concilium in Kostnitz wieder abgesandt, wo er kurz nach dem Anfange desselben in eben dem Jahre starb. Auch Manuel Chrysoloras ist als Schriftsteller nicht merkwürdig *); aber desto mehr als Lehrer; denn unter seinen Schülern waren Leonardus Aretinus, Franciscus Barbarus, Philelphus, Guarinus, Poggius, Leonardus Justinianus, Petrus Paulus Vergerius, Ambrosius Camalduensis

*) S. über seine Schriften *Lambec.* Comment. de bibl. Vindob. lib. VI. p. 276. Die meisten existiren im Mspt. in den Bibliotheken Italiens und zu Paris, und sind unwichtig. Seine Comparatio veteris et novae Romae, die er dem Kayser Johann Palaeologus dem ältern zuschrieb, und die Lambecius griechisch und lateinisch zugleich mit dem Codinus de origine Constantinopolis herausgegeben hat, und seine Erotemata grammaticae graecae, die erste griechische Grammatik, nach welcher noch Reuchlin und Erasmus von Rotterdam die griechische Sprache lehrten, sind am bekantesten. Mit dem Manuel Chrysoloras ist sein Enkel Johann Chrysoloras, der mit ihm nach Italien kam, und ebenfalls zu Florenz und in mehrern Städten lehrte, nicht zu verwechseln. Dieser kehrte nach Constantinopel zurück, und starb um das Jahr 1425. Philelph war sein Schwiegersohn. Die Gattinn desselben, eine edle Pisanerinn, gerieth nebst ihren beyden übrigen Töchtern in türkische Gefangenschaft bey der Eroberung von Constantinopel.

sis u. a., die sich im funfzehnten Jahrhunderte als classische Literatoren hervorthaten, und als Lehrer auf den berühmtesten Akademieen Italiens ihre Kentnisse wieder verbreiteten.

Der Eifer, welchen die italienischen Gelehrten für die griechische Sprache und Literatur zeigten, und der den aus ihrem Vaterlande flüchtigen Griechen die günstige Aufnahme verschaffte, bewirkte, daß die letztern nach und nach immer zahlreicher nach Italien herüber kamen. Da fast in jeder größern Stadt ein Gymnasium oder eine Akademie war, deren Flor vor den übrigen lediglich von dem Rufe der Lehrer abhieng; so konte es besonders den gelehrteren Griechen, bevor die Menge der griechischen Flüchtlinge zu groß wurde, nicht leicht an einem Unterkommen fehlen. Vielmehr wurde sie auf's ansehnlichste bezahlt und mit der größten Achtung empfangen und behandelt. Wenn sie Ursache hatten oder zu haben glaubten, eine Lehrstelle aufzugeben, so konten sie sicher seyn, gleich auf einer der benachbarten Akademieen wieder angesetzt zu werden. Die thätigsten Gönner, sowohl der römischen, als insbesondere der griechischen Literatur, waren aber Cosmus und Lorenz von Medices zu Florenz, theils aus persönlicher Liebe für die Wissenschaften, theils aus Interesse für die dortige Akademie. Lorenz war der Stifter der berühmten Mediceischen Bibliothek. Er schickte den Johann Laskaris nach Griechenland, um dort Handschriften der besten griechischen Schriftsteller aufzukaufen, der auch so glücklich war, mit einem ansehnlichen Vorrathe derselben zurückzukommen, wodurch die Mediceische Bibliothek gleich in ihrem Entstehen reicher an literarischen Hülfsmitteln wurde, als irgend eine

andere

andere der Bibliotheken, die damals von Fürsten oder Privatpersonen angelegt wurden. Ausserdem unterstützten jene Mediceer eine beträchtliche Zahl von Gelehrten so liberal, daß diese hinlängliche Musse hatten, die herbeygeschafften literarischen Schätze zu benutzen und zur Beförderung der wissenschaftlichen Cultur anzuwenden. Freilich bewirkten die politischen Verhältnisse der Mediceischen Familie und der Häupter derselben; die Kämpfe der republicanischen Faction in Florenz gegen diese; das den Mediceern verdächtige oder durch die Cabalen anderer ihnen verdächtig gemachte Benehmen manches griechischen Gelehrten bey dem Aufenthalte daselbst, daß die letztern nicht immer mit den Mediceern zufrieden waren, und einige derselben, z. B. Franz Philelphus, höchst erbittert gegen sie Florenz verliessen. Aber demungeachtet kann man den Mediceern nicht die größte Liberalität in der Unterstützung und Begünstigung der Gelehrten und der classischen Literatur überhaupt absprechen. Mit einem ähnlichen Enthusiasmus, wie die Mediceer, nahmen sich auch mehrere Päbste, Fürsten, die Magistrate und vornehmern Familien in den großen Städten, der classischen Gelehrsamkeit an. Unter den Päbsten war insbesondere Nicolaus V. der größte Beförderer derselben. Er saß vom J. 1447 an auf dem päbstlichen Stuhle, also gerade um die Zeit, wo Constantinopel nach vorherigen schrecklichen Verwüstungen der benachbarten Länder und der Gegend umher von den Türken (1453) erobert wurde. So wie die Mediceer vorzüglich Freunde der Platonischen Philosophie und der dahin gehörigen Werke des Alterthums waren, und diese in Umlauf zu bringen suchten; so war Pabst Nicolaus der Aristotelischen Philosophie am meisten ergeben, und begünstigte diejenigen Griechen, die

mit ihm hierin entweder wirklich einstimmig dachten, oder durch ihre Arbeiten seiner Vorliebe für den Aristoteles schmeichelten.

Unter den Gelehrten, die als Wiederhersteller der classischen Literatur und dadurch mittelbar der echten griechischen Philosophie im funfzehnten Jahrhunderte angesehen werden können, sind folgende besonders merkwürdig: 1) Franciscus Philelphus, gebohren 1389, ein Schüler des Manuel und Johann Chrysoloras, lehrte als junger Mann die classische Literatur oder nach dem damaligen Ausdrucke, die Grammatik und Rhetorik, zu Ferrara. Nachher begab er sich nach Constantinopel, kam aber im J. 1427 nach Italien zurück, und lehrte unter sehr ansehnlichen Bedingungen zu Florenz und in mehreren großen Städten. Innere bürgerliche Unruhen in denselben, die Fehden einiger mit den benachbarten Fürsten, auch die Pest, trieben ihn von einem Orte zum andern, und sein Leben war daher eine Reihe sehr abwechselnder Schicksale. Er starb 1480. Ausser seinen zahlreichen lateinischen poetischen Werken, die aber nicht gedruckt sind, und mehreren Uebersetzungen einzelner Bücher des Xenophon, Hippokrates, Plutarch, der dem Aristoteles beygelegten Rhetorica ad Alexandrum, hatte er auch de morali disciplina libb. V. geschrieben nach Anleitung des Aristoteles, die ebenfalls nicht im Drucke erschienen sind. Ein hohes Interesse für seine literarische Zeitgeschichte haben seine Briefe *). 2) Johannes Argyropulus,

*) Ich habe hier nur einige der Literatoren des funfzehnten Jahrhunderts genant, die dadurch das genauere Studium der philosophischen Systeme der Griechen, besonders des Platonischen und Aristotelischen, veranlaßten, daß sie die Kents

pulus, aus Constantinopel, ein Günstling des Cosmus von Medices, der ihm den Unterricht seines Sohns

Kentniß der griechischen Sprache und Literatur in Italien überhaupt verbreiten halfen, und auch selbst manche einzelne Werke des Plato und Aristoteles in's Lateinische übersetzten. Die Geschichte der Philologie ist in jenem Jahrhunderte auf's genaueste mit der Geschichte der Philosophie verbunden. Eine bereits von Brucker gemachte Bemerkung muß ich hier wiederholen, daß die Briefsammlungen der damals lebenden Gelehrten das deutlichste und anschaulichste Bild von dem Zustande der Gelehrsamkeit und auch der Philosophie dieses Zeitalters geben, und als die vornehmsten historischen Quellen zu betrachten sind. Aus diesen lernt man die persönlichen Denkweisen und Charaktere der Männer, ihre äussern Verhältnisse und Schicksale, ihre Studien und Hülfsmittel, ihren Wirkungskreis, am bestimmtesten und vollständigsten kennen. Eine der lehrreichsten im historischen Betrachte ist die Sammluug der Briefe des Franciscus Philelphus. Es sey mir erlaubt, einige Thatsachen hier daraus anzumerken, aus denen sich die äussere Lage der damaligen Gelehrten beurtheilen läßt. Als Philelph 1427 aus Constantinopel nach Venedig zurückkam mit seiner Frau Theodora, die damals 16 Jahre alt war, hielt er vier Mägde, einen Bedienten und einen Lohnlakayen (Epist. lib. I.) In Bologna ward er auf ein Jahr angestellt als Lehrer der Redekunst und Moral mit einem Gehalte von 450 Ducaten, von denen er 300 aus dem öffentlichen Schatze, und 150 von dem dortigen päbstlichen Legaten Ludovicus Allamandus erhielt. Nachher ward er nach Florenz berufen für 300 Ducaten. Er schildert oft die Cabalen der dortigen Gelehrten, die auch den Manuel Chrysoloras aus Florenz verdrängt hatten. In Florenz herschten zwey Factionen, deren Häupter sich durch Banditen verfolgten. Ueber den Cosmus Medices ist folgende Stelle merkwürdig (Epist. lib. II, 10): Alterius factionis princeps dicitur *Cosmus Medices*, vir Florentinorum omnium pecuniosissimus. Eoque mihi

res

Sohns Peter und Enkels Lorenz im Griechiſchen übertrug, ſo wie A. auſſer dieſen auch noch Andere unter-

res videtur per mutua animorum odia irritamentaque proceſſiſſe, ut nobiliſſima haec civitas non admodum longe abeſſe poſſit in tantis procellis ac fluctibus a triſti et miſerabili naufragio. Accedit ad hanc mali ſuſpicionem, quod hi, qui livore me atque odio inſequuntur, *Cosmi* utuntur veluti patrocinio. At *Cosmus* quoque videtur amantiſſimus mei; eiusmodi tamen virum eſſe animadverto, qui et ſimulet et diſſimulet omnia. Eſtque usque adeo taciturnus, ut ne ab intimis quidem familiaribus ac domeſticis queat intelligi. At *Laurentius*, eius frater, ingenio eſt et aperto et levi, cui *Cosmus*, etſi vir eſt graviſſimus, tamen, ut audio, nequaquam audet adverſari. Ego autem neutram pendeo in partem. Aeque omnibus morem gero; illudque Ciceronis ſtudioſiſſime tueor: *non oportere peregrinum in aliena republica eſſe curioſum.* — Inzwiſchen ſcheint Philelph entweder dieſer Maxime nicht ganz treu geblieben zu ſeyn, oder ſelbſt durch ſeine Neutralität in Florenz ſich Feinde gemacht zu haben, unter denen Nicolaus Nicolus, ein damals ſchon alter Mann, eben derſelbe, der auch den Manuel Chryſoloras, Guarinus von Verona, Johann Aurispa, und andere, aus Florenz weggetrieben hatte, der giftigſte war. Als die Faction des Cosmus ſiegte, ward Philelph meuchelmörderiſch durch einen Banditen angefallen, dem er aber glücklich genug entgieng. Er erzählt die Geſchichte umſtändlich (Epp. lib. III, 4). Nach ſeiner Meynung war Cosmus der Urheber des Streichs. Er ſchrieb von Siena aus, wohin er ſich geflüchtet hatte, an einen ſeiner Freunde (IV, 34): De *Cosmi Medicis* in me animo nihil eſt, quod minus credam. Nam quod me ſit exoſus, iam pridem expertus ſum. Iſtius in me benevolentiam *Philippus Sicarius* declarat. Itaque de reconcilianda gratia mihi poſthac verbum nullum facito, ſicis ipſe et venenis quod utatur, ego autem ingenio et calamo. Wahrſcheinlich war es politiſcher Argwohn, der den Cosmus bewog, bald den

Phi-

unterrichtete. Er überſetzte die logiſchen, phyſikaliſchen und moraliſchen Schriften des A. in's lateiniſche; machte

Philelph auf die Seite zu ſchaffen, bald ihn für ſich zu gewinnen. In der That reizte Philelph in der Folge den Herzog Philipp Maria Anglus von Mayland, gegen die Faction des Cosmus zu Felde zu ziehen. Nach dem Tode des Herzogs entſtand in Mayland, wo Philelph lebte, wieder daſſelbe Verhältniß, wie in Florenz, bis die Partey des Franz Sforzia ſich durch einen nächtlichen Ueberfall der Stadt bemächtigte. Philelph hatte während der Zeit oft große Noth gelitten. Gleichwohl hatte ihm der republicaniſche Magiſtrat Ländereyen 2000 Ducaten an Werthe geſchenkt. Dieſe kamen nach Sforzia's Eroberung der Stadt an ihre alten Eigenthümer zurück, und das Aerarium war auſſerdem dem Philelph 600 Ducaten ſchuldig geblieben. Er ſöhnte ſich aber mit dem Sforzia nach und nach aus, und ſchrieb ſelbſt ein Werk: De vita et rebus geſtis Franciſci Sforziae. Die Peſt nöthigte ihn, Mayland zu verlaſſen. In Cremona ward eine ſeiner Mägde plötzlich von der Peſt ergriffen und fiel auf der Straße todt nieder. Der Pöbel jagte ihn ſofort mit den Seinigen aus der Stadt; er mußte von allem entblößt 24 Tage auf dem Lande zubringen; niemand durfte mit ihm reden oder ihm etwas verkaufen; ſeine Sachen waren in Cremona zurückgeblieben; und er litt Gefahr zu verhungern; bis er endlich weiter reiſen durfte und konte. Der Pabſt Nicolaus V. ſchenkte dem Philelph, als er ihn zu Rom beſuchte, 500 Ducaten, und ernante ihn zum Secretarius Apoſtolicus. König Alphons von Arragonien machte ihn zum eques auratus, und bekränzte ihn in ſeinem Lager (er ſtand gegen die Franzoſen im Felde) öffentlich und feyerlich mit einem Lorbeerkranze. — Das zwölfte Buch der Briefe enthält lauter Bitten des Philelph an ſeine Gönner und Freunde, griechiſche Flüchtlinge aufzunehmen oder mit Gelde zu unterſtützen. — Einen Theil ſeiner Codd. hatte Philelph in Conſtantinopel zurückgelaſſen, wo ſie meiſtens verloren giengen, und einige andere beym Leonardus

Juſti-

machte sich aber dadurch verhaßt, daß er zu sehr auf die Lateiner herabsah, und den Cicero verachtete, der das Idol so vieler war, und welchen er hingegen einer gänzlichen Unkunde der griechischen Philosophie beschuldigte. Wegen der Pest begab er sich 1480 nach Rom, wo er als öffentlicher Lehrer der Aristotelischen Philosophie angestellt wurde. Er starb daselbst 1486. 3) Angelo Policiano, gebohren 1454 zu Montepulciano im Toscanischen, woher er auch seinen Beynamen hat, da sein eigentlicher Geburtsname Angelo Cino war. Er studirte zu Florenz die römische Literatur unter der Leitung des Christoph Landinus, der auch der Lehrer des Lorenz von Medices war, und in der griechischen war er ein Schüler des Johann Argyropulus. In der Folge hielt er in Florenz selbst Vorlesungen über mehrere Werke des Aristoteles. Inzwischen war er mehr Dichter, Rhetor und Kritiker, als er sich für Philosophie interessirte. Er übersetzte unter andern auch das Enchiridion des Epiktet und den Charmides des Plato. Der Tod des Lorenz von Medices 1492 war ihm äusserst schmerzlich, und der Gram über diesen Verlust und die öffentlichen Unfälle, welche das französische Heer unter Carl VIII. seiner Vaterstadt zufügte, beschleunigten seinen eigenen Tod. Er starb im J. 1494. — 3) Hermolaus Barbarus, aus einem edlen venetianischen Geschlechte, Patriarch zu Aquileja. Er lehrte ebenfalls die classische Literatur in mehrern Städten Italiens, und übersetzte und commentirte auch mehrere Werke

Justinianus in Venedig, der sie, troz unzähligen Mahnbriefen, nicht wieder herausgab. Ein Exemplar von Cicero's Epistolae ad famil. kostete damals zehn Ducaten (Epp. X, 25). — Auch über die Zeitgenossen des Philelph enthalten seine Briefe viel Interessantes.

Werke des Aristoteles und anderer griechischer Schriftsteller. Ungeachtet er in politischen Geschäfften, besonders in mehreren Gesandtschaften, sich große Verdienste um seine Vaterstadt erworben hatte, so machte ihm doch der Senat von Venedig viele Verdrüßlichkeiten wegen einer vermeynten Anmaaßung des Pabstes Innozenz VIII, der ihn ohne Vorwissen der Republik zur Cardinalswürde und zum Patriarchen von Aquileja ernant hatte. 4) Demetrius Chalcondyles, ein Athener von Geburt, und Schüler des Theodor Gaza, welchen Lorenz von Medices bey der Akademie zu Florenz um das J. 1479 als Lehrer der griechischen Sprache nach dem Abgange des Johann Argyropylus anstellte. Durch die Eifersucht des Politian, der ihn an Kentniß der classischen Latinität, und auch an Geist, Witz und feinem Geschmacke wirklich weit übertraf und sich ihm deßwegen auch in der griechischen Literatur überlegen glaubte, daher in seinen Vorträgen über ihn spöttelte, verlor er seinen Beyfall bey den Studirenden, und folgte nach des Lorenz Tode einer Einladung des Franz Sforzia nach Mayland, wo er viele Jahre bis 1510 mit großem Ruhme lehrte. Vor seiner Anstellung zu Florenz hatte sich Demetrius eine Zeitlang zu Rom aufgehalten, und an lateinischen Uebersetzungen griechischer Werke Theil genommen, die Pabst Nicolaus V. veranstalten ließ. Er ward vor allen übrigen gelehrten Griechen auch wegen seines vortrefflichen Charakters hochgeschätzt. 5) Constantinus Lascaris, der Vater des Johann Laskaris, dessen Hülfe Lorenz von Medices bey der Anlegung seiner Bibliothek sich bediente. Er war aus Constantinopel gebürtig, und gehörte zu der Familie der Lascaris, die ehedem den kayserlichen

Thron

Thron' besessen hatte. Da er nach Eroberung seiner Vaterstadt nach Italien geflohen war, lehrte er anfangs zu Mayland bis zum J. 1463; hernach zu Messina, wo er gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts starb. Seine Schriften, so wie die des Demetrius Chalcondyles, betrafen hauptsächlich die griechische Gramma.ik. Wichtiger noch für die griechische Literatur in Italien war Johann Laskaris. Diesen schickte Lorenz von Medices, wie schon oben bemerkt ist, mit einer Gesandtschaft an Bajazeth II. nach Constantinopel zum Ankaufe griechischer Werke. Er erhielt von dem türkischen Kayser Schutz und Freyheit zu diesem Geschäffte, da jener selbst literarische Cultur hatte, und den Lorenz von Medices so sehr schätzte, daß er den Meuchelmörder des Bruders desselben, Baudinus, der sich durch die Flucht nach Asien gerettet hatte, gefangen nehmen und in Ketten an Lorenz ausliefern ließ. Bey der Verjagung der Mediceer durch die Franzosen aus Florenz 1494 schloß sich Johann Laskaris an Carl VIII., König von Frankreich, an, und begleitete diesen nach Frankreich. Er blieb auch nach dem Tode desselben im Gefolge des Königs Ludwigs XII., und ward von ihm als Gesandter an die italienischen Städte gebraucht, mit welchem Frankreich alliirt war. So lebte er in den ersten Jahren des funfzehnten Jahrhunderts als französischer Gesandter zu Venedig, und war hier mit dem Aldus Manutius in Verbindung, der ihm mehrere seiner Ausgaben griechischer Schriftsteller dedicirt hat. Nach der Erhebung des Johann von Medices, des Sohnes des Lorenz von Medices, zum päbstlichen Throne unter dem Namen Leo X, ward Johann Laskaris wieder nach Rom berufen, und ebenfalls in Gesandtschafts-

angelegenheiten gebraucht. Er bewog den Pabſt, zu Rom ein griechiſches Gymnaſium zu ſtiften, wo Jünglinge aus edlen griechiſchen Familien in der griechiſchen und lateiniſchen Literatur unterrichtet würden. Dieſes Inſtitut iſt der griechiſchen Literatur höchſt wohlthätig geweſen. Da Leo X. geſtorben war, begab ſich Laskaris (1518) wieder nach Frankreich zurück, wo König Franz I. eine Bibliothek und ein ähnliches Gymnaſium von griechiſchen Jünglingen für die griechiſche Literatur, wie zu Rom war, anlegen wollte; ein Plan, deſſen Ausführung aber durch den Krieg unterbrochen wurde. In der Folge lebte Lascaris bald zu Paris, bald zu Rom in Dienſten der Päbſte. Vom Pabſte Clemens VII. ward er als Geſandter an den Kayſer Carl V. geſchickt, um ihn zum Kriege gegen die Türken zu ermahnen. Er ſtarb zu Rom unter der Regierung des Pabſtes Paulus III. an der Gicht im neunzigſten Jahre ſeines Alters im J. 1535.

6) Marcus Muſurus, aus Kreta gebürtig, war ein Schüler des Johann Laskaris, lehrte zu Padua, Venedig und hernach zu Rom. Er erwarb ſich ein vorzügliches Verdienſt durch ſeine thätige Theilnahme an den Aldiniſchen Ausgaben griechiſcher Schriftſteller. Der Kummer über die fehlgeſchlagene Hoffnung, Cardinal zu werden, bey einer großen Cardinalspromotion, welche Leo X. machte, zog ihm eine Krankheit zu, an welcher er im J. 1517 ſtarb *). Alle

*) S. über den Johann Argyropylus: *Mazzuchelli* Scrittori Italiani T. I. h. v. *Hodius* de ill. ling. gr. reſtauratoribus p. 187 ſq. Von den Werken des Ariſtoteles überſetzte Argyropyl in's Lateiniſche das Organon, die Auſcultationes phyſicas, die Bücher de coelo, de anima und die Ethica ad Nicomachum. Er unter-

Alle diese vorerwähnten Gelehrten waren eben dadurch, daß sie das Studium der classischen Literatur überhaupt, namentlich der griechischen, wiederherstellten, indis-

nahm und besorgte diese Uebersetzung auf Antrieb des Cosmus von Medices. Sie war mehr wörtlich treu, als daß sie den Sinn richtig dargestellt hätte; auch war Argyropyl der lateinischen Sprache nicht mächtig genug. Uebrigens vollendete er diese Uebersetzung lange vor der Erscheinung der Aldinischen Ausgabe der Aristotelischen Werke, nicht, wie Erasmus in der Vorrede zu der Basler Ausgabe des Aristoteles vermuthet, erst nach derselben. — Vom Angelus Politianus hat Hr. Meiners eine umständliche Biographie geliefert in den Lebensbeschreibungen B. II. — Vom Hermolaus Barbarus, und seinem Bruder Franciscus Barbarus s. *Mazzuchelli* T. II. P. I. p. 256. Hier ist die Geschichte der ganzen gelehrten Familie, zu denen jene beyden Männer gehörten, am umständlichsten erzählt. Hermolaus B. übersetzte die Paraphrasen des Themistius zu des Aristoteles Analyticis posterioribus, den Physicis, den Büchern de anima, memoria et reminiscentia, somno et vigilia, insomniis et divinatione per somnium, die zuerst zu Venedig 1480 fol. und nachher öfter gedruckt sind. Auch übersetzte er die Rhetorik des Aristoteles, welche Uebersetzung zuerst zu Venedig 1544. 4. gedruckt ist. Er hatte die sämtlichen Werke des Aristoteles in's Lateinische zu übersetzen sich vorgenommen, und diesen Entschluß auch großentheils ausgeführt; ausser von der Rhetorik ist aber von seinen Uebersetzungen der übrigen Aristotelischen Bücher nichts erschienen, und diese existiren nur handschriftlich. Nur seine Epitome librorum Aristotelis Ethicorum ist zu Venedig 1544. 8. und sein Compendium scientiae naturalis ex Aristotele ebendaselbst 1545. 8. herausgekommen. Franciscus Barbarus war auch Kenner der griechischen und römischen Literatur; seine Schriften aber beziehen sich meistens auf die politischen Zeitumstände. — Ueber den Demetrius Chalcondyles, Constantinus und Johann Laskaris, und den Marcus Musurus aus Kreta s. *Hodius* a. a. O.

indirecte die Wiederhersteller des Studiums der Philosophie des Alterthums, die doch einen der wesentlichsten Zweige jener ausmachte; nicht zu gedenken, daß sie selbst einzelne Schriften des Xenophon, Plato, Aristoteles u. a. übersetzten und commentirten.

Als eigentliche Erneuerer der griechischen philosophischen Literatur im Occidente können folgende angesehen werden. Georgius Gemistus, mit dem Beynamen Pletho, belebte nächst Petrarcha zuerst in Italien das Studium der Neuplatonischen und damit auch der ältern Platonischen Philosophie selbst, als welche von jener damals fast gar nicht unterschieden wurde. Er war aus Constantinopel gebürtig, und blühte um das Jahr 1438. Bey dem griechischen Kayser Michael Palaeologus stand er in großem Ansehn, und wurde von ihm zu den wichtigsten Geschäfften gebraucht. Er wohnte als Gesandter der griechischen Kirche nebst dem Theodor Gaza, Bessarion u. a. dem Concilium zu Florenz unter dem Pabste Eugen IV. bey, und war hier auf der Seite derer, die sich einer Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen lebhaft widersetzten. Da er aber durch seine Verbannung aus dem Vaterlande gezwungen wurde, nach Italien zu flüchten, so ergriff er die Partey der Lateiner, und vertheidigte sie öffentlich, was ihm den Haß und die Schmähungen mehrer griechischen Geistlichen zuzog. Sein Todesjahr ist ungewiß. Bey dem hohen Rufe von Gelehrsamkeit, in welchem er stand, gaben seine Empfehlung der Platonischen Philosophie und seine Schriften über dieselbe dieser ein großes Ansehn und fast ein Uebergewicht bey dem gelehrten Publicum über die Aristotelische. Er setzte in einer besondern Schrift den Unterschied der Platonischen und Aristo-

telischen Philosophie aus einander, worin er zugleich diese bestritt und jener den Vorzug ertheilte. Ein anderes Werk de legibus enthielt eine Nachahmung der Platonischen Republik. Dieses wurde besonders, auch nach seinem Tode, von seinen Gegnern und Feinden angefochten. Der Patriarch von Constantinopel Gennadius oder Georgius Scholarius verdamte es sogar zum Feuer wegen der Blasphemieen und der christlichen Religion zuwider laufenden Aeusserungen, die darin vorkommen sollten. Uebrigens hatte Gemistus die Platonische Philosophie ganz im Geiste der ältern Alexandrinischen Philosophen aufgefaßt. Daher amalgamirte er sie auch mit einer angeblichen Zoroastrischen Lehre, und er ist einer von denen, welche diese als echte Weißheit aus dem ältesten Oriente in den Occident einführten. Das Publicum nahm diese um so leichtgläubiger auf, je weniger man damals von der höhern historischen Kritik eine Idee hatte, und je mehr es auch an Hülfsmitteln und den nöthigen Vorkenntnissen zu derselben gebrach. Die Erklärung des Gemistus von den magischen Orakeln des Zoroaster enthält zwölf Fundamentalartikel der Platonischen Religion, und kann für ein Compendium der Alexandrinischen Religionsphilosophie gelten. Von dieser, wie von seinem kleinen Buche de virtutibus, werde ich noch weiter unten reden. Gemistus war übrigens nicht so sehr Verächter des Aristoteles, daß er nicht auch über ihn commentirt hätte. Es existiren noch von ihm Erläuterungen der Isagoge des Porphyr und der Kategorieen und Analytik des Aristoteles *).

Ein

*) S. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. p. 41. Das Buch des Gemistus de quatuor virtutibus ist auch in

Ein Schüler des Gemistus war Bessarion, ein eben so eifriger Vertheidiger des Platonismus, wie jener; nur daß er den Aristoteles nicht so sehr herabsetzte, und dem Widerstreite dieses mit der kirchlichen Dogmatik, der in den Schriften des Gemistus so anstößig geworden war, auszuweichen suchte. Er war aus Trapezunt gebürtig, trat in den Orden des h. Basilius, und ward, da er sich durch seine Gelehrsamkeit auszeichnete, zum Erzbischofe von Nicäa erhoben im Jahre 1436. Da er auch den Kirchenversammlungen beywohnte, die auf eine Vereinigung der griechischen und lateinischen Kirche abzweckten, so bewährte er hier nicht nur den Lateinern seine Gelehrsamkeit und Beredsamkeit; sondern er erwarb sich auch dadurch ihren Beyfall und ihr Wohlwollen, daß er die Griechen zur Vereinigung mit den Lateinern zu bewegen suchte, und diese Vereinigung selbst dem Kayser dringend empfahl. Er gerieth indeß hierüber mit andern gelehrten Griechen in Streit, der einen Schriftenwechsel veranlaßte. Bey seiner Rückkunft wurde er zwar vom Kayser zum Patriarchen von Constantinopel ernant, konte sich aber in dieser Würde wegen des Hasses der entgegengesetzten Partey, die ihn beschuldigte, die griechische Kirche an die Lateiner verrathen zu haben, nicht behaupten. Er begab sich abermals nach Italien, erhielt vom Pabste Eugen IV. den Cardinalshut, und von dessen Nachfolger Nicolaus V. ein Bißthum. Er galt seitdem sehr viel am päbstlichen Hofe, und ward unter andern vom Pabste Pius II. als Gesandter an den römischen Kayser Friedrich

in der Canterschen Ausgabe von des Stobäus eclog. phys. angehängt.

drich und an die Republik Venedig geschickt, um diese zum Kriege gegen die Türken zu ermuntern. Nach der Eroberung von Constantinopel ertheilte ihm Pabst Paul II. im J. 1462 die Titularwürde eines Patriarchen von Constantinopel wieder. Nur durch einen sonderbaren Zufall ward selbst seine Wahl zum römischen Pabste verhindert, ob sich gleich die meisten Stimmen für ihn vereinigt hatten *). Bey einer Gesandtschaft unter Pabst Sixtus IV. an König Ludwig XI. von Frankreich verfehlte er seinen Zweck so sehr, daß er auf der Rückreise zu Ravenna aus Verdruß 1471 starb. Er hat durch seine Verhältnisse für die Aufnahme der griechischen Literatur in Italien sehr viel gethan. Die gelehrten griechischen Flüchtlinge wurden von ihm auf's eifrigste unterstützt. Theodor Gaza, Johann Argyropyl, Franziscus Philelphus, Laurentius Valla, waren seine Freunde, die er zu literarischen Arbeiten aufmunterte, und denen dabey seine sehr ansehnliche Bibliothek zum Gebrauche offen stand. Er hatte dieselbe mit großen Kosten gesammelt und aus Constantinopel nach Italien

*) Die Art, wie Bessarion die Pabstwürde verfehlte, ist seltsam genug. Da sich die meisten Cardinäle in der Wahl desselben vereinigt hatten, begaben sich einige von ihnen zu ihm, um ihm davon die Nachricht zu bringen. Aber sie wurden vom Secretair des Bessarion, Nicolaus Perottus, nicht vorgelassen, unter dem Vorwande, daß jener eben studire und Niemand sprechen könne. Die Deputation ward darüber unwillig, und dieser Vorfall bewog das gesamte Cardinals-Collegium, die Wahl abzuändern. Sie fiel nun auf den François de la Roueres, der unter dem Namen Sixtus IV. Pabst ward. Bessarion, als er den Vorfall erfahren hatte, soll gesagt haben: O Perotte, Perotte, intempestiva tua sedulitas hodie mihi tiaram, tibi galerum ademit. Cf. *Bruckeri* hist. crit. phil. T. IV. p. 44.

lien bringen lassen. Kurz vor seinem Tode vermachte er sie an die St. Markuskirche zu Venedig, wo sie bis jetzt existirt, und ernante den Marcus Antonius Sabellicus zum Aufseher derselben. In der Philosophie strebte er eben so danach, den Platonismus und Aristotelismus zu vereinigen, wie die Glaubensartikel der griechischen und lateinischen Kirche; und da es ebenfalls nicht der reine Platonismus war, dem er anhing, sondern der spätere Alexandrinische, und auch viele Ausleger des Aristoteles diesen benutzt hatten, um das System desselben dem Platonischen zu nähern, oder einen völligen Synkretismus beyder zu Stande zu bringen, so konte er um desto eher veranlaßt werden, dasselbe Ziel zu verfolgen. Er eiferte und schrieb also besonders gegen die blinde Anhänglichkeit an den Plato oder Aristoteles, wobey der Philosophie und dem Verdienste des Einen oder des Andern Unrecht geschähe und der philosophischen Wahrheit überhaupt geschadet werde. Einer der vornehmsten Widersacher und Verkleinerer der Platonischen Philosophie war damals Georg von Trapezunt. Gegen diesen richtete Bessarion die Schrift: adversus calumniatorem Platonis, ohne ihn namentlich zu nennen. Sie ist sehr lehrreich als kurze Uebersicht der damaligen Vorstellungsart vom Platonismus überhaupt. Er übersetzte auch die Denkwürdigkeiten des Sokrates vom Xenophon aus dem Griechischen in's lateinische, und ausserdem die Metaphysik des Aristoteles, und das Fragment der Metaphysik, welches dem Theophrast beygelegt wird. Da Georg aus Trapezunt eine Uebersetzung der Bücher des Plato de legibus herausgegeben hatte, die Bessarion für fehlerhaft hielt, so schrieb er ein besonderes Correctorium in-

terpretationis librorum Platonis de legibus a Georgio Trapezuntio compositae, damit ja die wirklichen oder vermeynten Uebersetzungsfehler Georg's nicht zum Misverstande und einer ungerechten Beurtheilung des Platonischen Werkes Gelegenheit gäben. Aber als Uebersetzer hätte Bessarion oft selbst ein Correctorium verdient; er hielt sich zu strenge an den Worten des griechischen Textes, und verfehlte darüber den Sinn im lateinischen Ausdrucke, da er ohnehin der lateinischen Sprache nicht völlig mächtig war. Bey allen diesen Mängeln seiner literarischen Arbeiten leistete er inzwischen durch dieselben der griechischen Literatur, vornehmlich der Wiederherstellung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, sehr wesentliche Dienste.

Der gelehrteste und geistvollste Vertheidiger und Verbreiter des Platonismus nach seinem damaligen Charakter war Marsilius Ficinus. Schon Georgius Gemistus Pletho hatte die Platonische Philosophie zu Florenz eingeführt, und besonders den ältern Cosmus, das Haupt der Mediceischen Familie, lebhaft dafür zu interessiren gewußt: ein Interesse, das auf dessen Sohn Petrus und Enkel Lorenz durch den Unterricht des Pletho selbst und seiner Anhänger sich fortpflanzte. Die Liebe zur Platonischen Philosophie überhaupt brachte den Cosmus auf die Idee, eine Platonische Akademie zu stiften, in welcher sich alle Freunde und Kenner jener vereinigen, und zur weitern Aufhellung und Begründung derselben gemeinschaftlich wirken sollten. Zur Realisirung der Idee bediente er sich vorzüglich des Ficinus, der nachher auch die oberste Stelle in der Akademie einnahm. Dieser war gebohren zu Florenz

renz im J. 1433. Sein Vater war Arzt des Cosmus, selbst ein Gelehrter, und von diesem ausserordentlich geschätzt. Ficin wurde schon früh zum Studium, vornehmlich der Platonischen Philosophie, gebildet; er bekam durch die Unterstützung des Cosmus alle Werke des Plato, Plotin, Proklus und anderer neuerer Platoniker und Neu-Pythagoreer; und da bey ihm Genie und Thätigkeit der Absicht und dem Wunsche seines Gönners entsprachen, so erfüllte er die Erwartungen und Hoffnungen dieses so vollkommen, wie nur irgend in ähnlichen Fällen Erwartungen erfüllt wurden. Schon als Jüngling übersetzte er die dem Orpheus beygelegten Argonautica, und die Hymnen des Orpheus, Homer und Proklus; auch schrieb er einen Commentar zum Lucretius; welche Arbeiten er aber in reifern Jahren verbrante. Die erste Probe seines Studiums der Platonischen Philosophie, die er im J. 1456 ausarbeitete, waren Institutionum Platonicarum libb. IV. Er legte diese seinem vertrauten Freunde, dem Christoph Landinus, und selbst dem Cosmus, zur Beurtheilung vor, welche sie als Erstlinge seines Geistes zwar lobenswerth fanden, aber ihm doch riethen, sie an sich zu behalten, weil Ficin damals noch der griechischen Literatur nicht recht kundig war, wenigstens die griechischen Platoniker noch nicht im Originale gelesen, sondern jenes Werk nur aus den Schriften einiger lateinischen Platoniker zusammengesetzt, und auch den Platonismus darin nach seiner eigenen damaligen Vorstellungsart modificirt hatte. In der That mußte er auch an diesem Werke sehr vieles ändern und bessern, nachdem er die Lehren des Plato und seiner ältern Schüler und Commentatoren in den Quellen studirt hatte. In reifern Jahren lebte und

webte Ficin ganz in Platonischer Philosophie. Cosmus hatte noch das Vergnügen, seine Lieblingsbeschäfftigung zwölf Jahre lang mit dem Ficin, und nunmehro unter dessen Anleitung, theilen zu können; die Platonische Akademie kam zu Stande; die Mitglieder derselben versammelten sich öfter auf einem Landhause des Cosmus, wo dieser sich in Tagen der Musse aufzuhalten pflegte; der Geburtstag des Plato ward hier jedesmal festlich begangen. Indessen scheint diese Akademie mit dem Tode des Cosmus aufgehört zu haben. Ficin zeigte sich in seiner Verbindung mit den Mediceern höchst uneigennützig; anstatt daß so manche andere Gelehrte, welche von diesen begünstigt wurden, das Gegentheil thaten; was denn auch die vielen Cabalen und Feindschaften unter ihnen erzeugte. Ueberhaupt leuchtet aus den Schriften des Ficin, besonders aus seinen Briefen, eine sehr edle, zuweilen an das Schwärmerische und Mystische grenzende, moralische Denkart hervor. Seinen Unterhalt verdankte er theils dem Einkommen eines geistlichen Amtes, das er bekleidete, das aber unbeträchtlich war; theils dem Ertrage der medicinischen Praxis; theils auch den freywilligen Geschenken der Mediceischen Familie. Es darf daher nicht befremden, daß Ficin unter den Clienten des Mediceischen Hauses vielleicht in den beschränktesten Vermögensumständen war. Bey den Unfällen, welche späterhin die Mediceische Familie betrafen, wo im J. 1478 Lorenz von Medices aus Florenz verjagt und vom Pabste Sixtus IV. in den Bann gethan wurde, litt Ficin noch mehr; er wurde aber von Nahrungssorgen durch ein Canonicat befreyt, welches ihm der Cardinal Johann von Medices verschaffte. Er lehrte auch die Philosophie öffentlich zu Florenz, und hatte hier einige

der

der berühmtesten Männer zu Zuhörern. Er starb im Jahre 1499 *).

Das Verdienst, welches sich Ficin erwarb, und welches ihn auch noch für uns schätzbar macht, beruht vornehmlich auf seinen Uebersetzungen der Werke des Plato und des Plotin. Der Fleiß und die Genauigkeit, womit er diese verfertigt hat, verdienen Bewunderung. Man thut ihm sehr Unrecht und hat jene Uebersetzungen gar nicht geprüft, wenn man ihn häufiger Misdeutungen der Originale beschuldigt, und

*) Die Lebensgeschichte des Ficinus ist umständlich erörtert in Schelhorn Amoenitatt. Literar. T. I. p. 18. Die Hauptquelle sind seine Briefe; besonders was sein Verhältniß mit dem Cosmus, den Mediceern überhaupt und andern Gelehrten betrifft. Man lernt aus denselben auch seine Verbindung mit dem K. Matthias Corvinus von Ungarn, mit dem Pabste Innocenz VIII. u. w., genauer kennen. Sehr viele dieser Briefe sind eigentlich philosophischen Inhalts, voll trefflicher moralischer Gedanken. Auch enthalten sie Erläuterungen über Gegenstände des Platonischen Systems nach der Ansicht, welche Ficin davon hatte, zumal über den praktischen Theil desselben. Die Latinität des Ficin ist im Ganzen sehr rein; nur ist seine Schreibart zu abgebrochen und zu sententiös; daher man auch in der Ausgabe seiner Werke eine eigene Sammlung seiner Sentenzen hat veranstalten können. Ficin war äusserst klein von Person, und von schwacher Gesundheit; was zur Frugalität seiner Lebensart und zu seiner Liebe für die Eingezogenheit, welche die Art seiner Studien voraussetzte und auch nährte, sehr viel beytrug. Cosmus, der sonst ein verschloßner mißtraulscher und verstellter Charakter war, scheint doch gegen ihn eine wahre und herzliche Freundschaft, so wie gegen den Vater desselben, gehegt zu haben. In frühern Jahren war Ficin noch sehr der Astrologie ergeben. Von diesem Aberglauben ward er durch seinen Freund, den Johann Picus von Mirandula, wiewohl nicht ganz, geheilt.

und diese aus seinen Neu-Platonischen Vorurtheilen, was die Misverständisse in Ansehung des Plato betrifft, erklären will. Ficin's Uebersetzungen schmiegen sich so an den Originaltext an, daß man unmittelbar aus ihnen auf den Text im Griechischen und die bestimte Lebensart desselben sicher schließen kann; daher sie auch die Stelle von Handschriften des Originals vertreten, und den Herausgebern der Platonischen Dialoge zur Kritik des Textes überaus nützlich gewesen sind. Dabey haben sie das Eigenthümliche, was man von wenigen eben so wörtlichen Uebersetzungen rühmen kann, daß sie dennoch deutlich und selbst gut lateinisch sind; und es dürfte immer eine schwere Aufgabe seyn, eine neue lateinische Uebersetzung des Plato zu veranstalten, die bey gleicher Treue und wörtlicher Genauigkeit deutlicher wäre, wobey denn doch immer Ficin's Vorarbeit sehr viel erleichtern würde. Daß Ficin manche Stellen im Plato unrecht verstanden und übersetzt habe, ist freylich wahr; aber es war dies eine unvermeidliche Folge der Schwierigkeiten, mit denen er dabey zu kämpfen hatte, und die er doch immer noch glücklicher überwand, als mancher seiner spätern Tadler sie überwunden haben würde. Mehr dürfte ihn noch der Vorwurf der Dunkelheit und des philosophischen Mysticismus in Ansehung der Uebersetzung des Plotin treffen. Freylich hatte er hier in dem Texte selbst auch Entschuldigung, der im höchsten Grade dunkel und verworren ist; und das Mystische war ein wesentlicher Charakterzug der Plotinschen Philosophie. Aber da er überhaupt die Schriften der Neu-Platoniker vorzüglich studirt hatte, und mit der Vorstellungsart derselben innigst vertraut war; so ist es leicht einzusehen, wie er sich sehr unverständlich und mystisch ausdrücken konte, während

er

er selbst wähnte, sich sehr vernünftig und verständlich ausgedrückt zu haben. Dazu kam sein Streben nach Kürze und Energie des Ausdrucks, das oft in Affectation ausartete, und in einem Commentare zum Plotin unrecht angebracht war. Indessen muß man gegenwärtig auch darauf etwas rechnen, daß wir mit dem ganzen Geiste und der Terminologie der Neu-Platoniker, insbesondere mit der Philosophie des Plotin, zu wenig bekant sind, und uns gewöhnlich zu flüchtig und oberflächlich damit beschäfftigen, um die Uebersetzungen und Commentare des Ficin verstehn zu können. Seine gelehrten Zeitgenossen beschwerten sich nicht über die Dunkelheit derselben, weil ihnen überhaupt die Neu-Platonische Philosophie und Sprache geläufiger war. Sey dem aber, wie ihm wolle, so ist doch bisher noch die Ficinsche Uebersetzung und Erläuterung des Plotin das einzige Hülfsmittel, das wir zum Verständnisse der Enneaden desselben besitzen. Ausser dem Plotin hat Ficin auch noch mehr einzelne Schriften der spätern Neu-Platoniker übersetzt, und dadurch das Studium derselben verbreitet. Von Ficin's Uebersetzung der Werke des Plato muß man seinen eigenen Begriff von der Platonischen Philosophie überhaupt wohl unterscheiden, und diesen so wenig nach jener, als jene nach diesem beurtheilen. Den letztern werde ich weiter unten genauer entwickeln.

Von den Aristotelikern des funfzehnten Jahrhunderts sind die berühmtesten schon beyläufig und in ihrem Verhältnisse zu den Platonikern erwähnt worden. Es gehören dahin zunächst Theodor Gaza, Georg von Trapezunt, und Georgius Scholarius Gennadius. Der erstere war aus Thessalonich gebürtig, floh wegen der Verwüstungen des

Amu-

Amurath nach Italien, ward von dem Cardinal Bessarion aufgenommen und unterstützt, lernte die lateinische Sprache von dem Victorius aus Veltri, und beschäfftigte sich hernach mit der Erklärung und Uebersetzung Aristotelischer Bücher. Es existiren noch von ihm die Uebersetzungen der historia animalium, der problemata, und des Theophrastischen Werkes de plantis. Eine Uebersetzung der sämtlichen Schriften des Stagiriten verbrante er aus edler Uneigennützigkeit, um dem Johann Argyropylus nichts an seinem Lobe zu entziehen. Durch Vernachlässigung seines Hauswesens gerieth er in Armuth, und starb 1478. — Georg von Trapezunt war auf der Insel Kreta gebohren 1396; er erhielt den Beynamen, weil seine väterliche Familie aus Trapezunt herstamte. Bey Gelegenheit des Conciliums zu Florenz unter dem Pabste Eugen IV. kam er nach Italien, und lehrte hernach zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philosophie. Pabst Nicolaus V., ein eifriger Anhänger des Aristotelischen Systems, ernante ihn zu seinem Secretair. Er war es vorzüglich, der die Fehde mit den Platonikern anfieng, durch die Bitterkeit, womit er über den Plato und die Anhänger desselben absprach, und die selbst dem Pabste Nicolaus misfiel, und den Bessarion anreizte, als sein Gegner aufzutreten. Bey dem allgemeinen Hasse, den er sich zuzog, würde er in große Dürftigkeit gerathen seyn, wenn ihn nicht König Alphons V. nach Neapolis berufen und für seinen Unterhalt gesorgt hätte. Er verlor im Alter sein Gedächtniß gänzlich, und starb zu Rom 1486. Von seinen Uebersetzungen Aristotelischer Bücher kommen noch mehrere in den Ausgaben der Werke des Aristoteles vor. — Ein eben so eifriger, nur nicht so

bitte-

bitterer Vertheidiger der Vorzüge der Aristotelischen Philosophie vor der Platonischen war Georgius Scholarius mit dem Beynamen Gennadius. Er war aus Constantinopel gebürtig, und nahm ebenfalls bey dem Concilium zu Florenz an den Verhandlungen wegen der Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen Antheil; war aber unter der Zahl derer, welche sich dieser Vereinigung widersetzten. Bey der Eroberung Constantinopels durch die Türken gelang es ihm, die Gunst des Siegers, des Sultans Mohammed, so zu gewinnen, daß er zum Patriarchen ernant wurde. Da er aber bey Verwaltung dieses Amts sich selbst von denen verlassen sah, die ihn am ersten hätten unterstützen sollen, so legte er das Amt nieder und gieng in ein Kloster. Er starb wahrscheinlich im J. 1464. Als Philosoph war er Gegner der Platoniker, insbesondere des Plethо, dessen Bücher von den Gesetzen zu Constantinopel, wie ich schon oben bemerkt habe, auf seine Veranlassung verbrant wurden. Er schrieb auch einen Commentar über Porphyrs Isagoge, über die Kategorieen und das Buch de interpretatione des Aristoteles, übersetzte auch einige Büchen der Scholastiker, unter andern den Tractat des Gilbert von Poitiers de sex principiis ins Griechische. Einige der classischen Literatoren des funfzehnten Jahrhunderts verdienen hier auch noch besonders als die eifrigsten Widersacher der scholastischen Philosophie ausgezeichnet zu werden. Lorenz Valla ward zu Rom aus einem Patricischen Geschlechte 1415 gebohren. Er studirte mit Eifer die alte classische Literatur in ihren Quellen; und da er von Natur ein heller Kopf, und von einem feurigen Temperamente und energievollen Charakter war, so benutzte er seine gelehrten Einsichten,

fichten, sich dem scholastischen Unfuge zu widersetzen, und die Unwissenheit, den Dünkel, und die auf keinem Rechte gegründeten Anmaaßungen der Geistlichkeit in ihrer ganzen Blöße darzustellen. Seine Schriften sind daher zum Theile polemisch und voll heftiger bitterer Invectiven auf die Verdorbenheit der Kirche und einzelner ihrer vornehmsten Glieder. Er gieng so weit in einer besondern Schrift das Recht des Pabstes auf den Besitz des Kirchenstats aus einer vorgeblichen Schenkung Constantin's des Großen streitig zu machen, was sicher der stärkste Beweis war, den er von seiner Kühnheit geben konte. Für diesen Frevel wurde er aber auch aus Rom verbant. Indessen fand er einen Zufluchtsort bey Alphons V., Könige von Arragonien, Neapolis und Sicilien. Da er aber auch hier die Autorität der Kirche in ihren vorvornehmsten Dogmen zu bitter anfocht, so gerieth er in die Inquisition wegen Heterodoxie. Seine Erklärung, daß er in allen den Aussprüchen der Kirche beypflichte, sicherte ihn gegen die Erbitterung der Mönche nicht. Nur durch den Schutz des Alphons ward er vom Scheiterhaufen befreyt; nach einer Sage soll er aber doch in einem Jacobitenkloster sich der Strafe der Stäupung haben unterwerfen müssen. Hierdurch wurde er gemäßigter; er bemühte sich sogar, die Gunst des Pabstes wieder zu gewinnen, ward auch päbstlicher Secretär, und erhielt die Erlaubniß, öffentlich zu lehren. Er starb zu Rom im J. 1465. Unter seinen Werken sind mehrere noch jetzt schätzbare Uebersetzungen aus dem Griechischen in's Lateinische, von der Ilias, vom Herodot und Thucydides, ausserdem auch einige Schriften philosophischen Inhalts, die aber in Beziehung auf die Geschichte der Wissenschaft weiter nicht von Belange sind. — Ein anderer eifriger

Anti-

Antiſcholaſtiker war Nicolaus aus Cuſel, einem Dorfe im Trierſchen, wo er im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts gebohren wurde. Durch Genie, Gelehrſamkeit und Geſchmack that er ſich ſo hervor, daß er Doctor der Theologie, Biſchof von Brixen, und auch Cardinal ward. In einem Werke de docta ignorantia praeciſionis veritatis inattingibilis kämpfte er beſonders gegen die Sucht der Scholaſtiker, über jeden Gegenſtand, auch wenn er die Schranken der menſchlichen Vernunft ſchlechterdings überſteige, diſputiren zu wollen. Er ſelbſt näherte ſich in ſeiner Art zu philoſophiren der ſkeptiſchen Denkart. In einer andern Schrift de coniecturis erklärte er jede menſchliche Behauptung realen Inhalts für eine bloß wahrſcheinliche Vermuthung. Uebrigens hat er auch mehr einzelne metaphyſiſche Materien beſonders bearbeitet. In Deutſchland wurde das Anſehn der Scholaſtik noch vor Reuchlin durch den Rudolph Agricola erſchüttert. Er war gebohren in einem Dorfe Baſſlon bey Gröningen in Frießland im J. 1442. Anfangs ſtudirte er zu Löwen ſcholaſtiſche Philoſophie. Da aber damals ſchon mehrere Niederländer in Italien geweſen waren und an der alten claſſiſchen Literatur größern Geſchmack gewonnen hatten, und er vermuthlich mit dieſen in Verbindung kam, ſo zog er auch das Studium des Cicero und Quintilian der ſcholaſtiſchen Rhetorik und Dialektik vor. Um ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung zu vollenden, reiſte er nach Frankreich und Italien. Sein Aufenthalt in dem letztern Lande fiel gerade in die Zeit, da die griechiſchen Flüchtlinge in großer Zahl dorthin kamen, und er konte alſo auch den Unterricht derſelben in der griechiſchen Sprache und Literatur benutzen. Er hörte insbeſondere den Theodor Gaza. Bey ſeiner Rück-

kunſt nach Deutſchland lehnte er anfangs alle ihm gemachten Anträge zu beſtimten Aemtern ab, um in literariſcher Unabhängigkeit leben zu können. Er brachte eine Zeitlang am Hofe des Kayſers Maximilian I. zu, ohne doch auch hier ſich zu beſtimten Geſchäfften zu verpflichten. Endlich ward er durch den Biſchof Dalberg von Worms bewogen, im J. 1484 eine Lehrſtelle zu Heidelberg anzunehmen. Da er bey ſeinen Zuhörern noch eine zu große Anhänglichkeit an der alten ſcholaſtiſchen Art zu philoſophiren und der Terminologie derſelben fand; ſo bemühte er ſich vorzüglich durch Reden, die er an die ſtudirende Jugend, und auch an Männer aus den höhern Ständen hielt, den Geſchmack zu verbeſſern, und hierin beſteht ein Hauptverdienſt von ihm, daß er das ſcholaſtiſche Latein beym Philoſophiren verbannen half. Auſſerdem lehrte er auch die reinere Ariſtoteliſche Philoſophie, und erklärte ſie aus den Urſchriften des Stagiriten ſelbſt, deren Abſchriften damals in Deutſchland noch äuſſerſt ſelten waren. Im vierzigſten Jahre ſeines Alters lernte er noch von einem Juden, den der Biſchof Dalberg zu dem Ende in ſeinem Hauſe unterhielt, Hebräiſch, machte aber doch in dieſer Sprache in Vergleichung mit dem Reuchlin nur unbedeutende Fortſchritte. Er ſtarb im Jahre 1485. Zu ſeinen philoſophiſchen Schriften gehören insbeſondere die Bücher de dialectica inventione. — Noch mehr wirkte durch ſeine Schriften gegen die Scholaſtik, hauptſächlich in Frankreich und den Niederlanden, Johann Ludovicus Vives, gebürtig aus Valencia in Spanien. Er hatte ſich anfangs zu Paris gebildet und war in frühern Jahren ein eifriger Verfechter der Scholaſtik; aber ſein geſunder Verſtand brachte ihn bald davon zurück, da er nachher zu Löwen ſtudirte, und

mit

mit der alten classischen Literatur bekant wurde. Nachdem er auf dieser Universität auch ein Lehramt erhalten, machte er es sich zum angelegentlichsten Geschäffte, die scholastische Barbarey zu bestreiten, die abgeschmackten Verderber der Wissenschaften zu verspotten, und in ihrer lächerlichen Unwissenheit und verächtlichen Anmaassung darzustellen. Er lebte zu Löwen in der vertrautesten Freundschaft mit dem Erasmus, der auch von seinem schriftstellerischen Talente und Geschmacke ein so rühmliches Urtheil gefällt hat, wie es seine Werke in der That verdienen. Durch einen Commentar zu den Büchern des Augustin de civitate Dei, der eine gelehrte und gründliche Kentniß der ältern classischen Philosophie verräth, empfahl er sich dem Könige Heinrich VIII. von England. Er ward von diesem an den Hof berufen, und zum Lehrer seiner einzigen Tochter, der Prinzessin Maria, ernant. Da er aber hernach die Ehescheidung des Königs misbilligte, so zog er sich die Ungnade desselben zu, und ward in einer Art von Gefangenschaft gehalten. Er entkam aus derselben nach den Niederlanden, ließ sich zu Brügge nieder, unterhielt sich hier ganz durch literarische Arbeiten, und starb 1537. Seine Werke sind die lehrreichsten, die man lesen kann, wenn man die Ausartung der Philosophie unter den Scholastikern, und die wissenschaftlichen Ursachen derselben kennen lernen will. Dies ist aber auch ihre interessanteste Seite. Er hat darin die Fehler und Gebrechen seines literarischen Zeitalters mit Wahrheit und Freymüthigkeit aufgedeckt; aber übrigens zu einer bessern Philosophie selbst nichts beygetragen. Indessen war es damals schon sehr viel geleistet, wenn nur das Publicum erst über die Verdorbenheit der Wissenschaften und des ganzen Zustandes der Gesellschaft, der

von dieser abhängt, aufgeklärt wurde. Die Besserung setzt voraus, daß die Fehler erst lebhaft erkant sind. — Ungeachtet alles dessen, was in Italien und Deutschland, theils zur Wiederherstellung der bessern Philosophie des Alterthums, wenn man gleich dabey anfangs oft zweckwidrig verfuhr und vom rechten Wege abirrte, theils zur Verdrängung der Scholastik geschehen war; so behauptete sich die letzte doch in Frankreich, namentlich in Paris, noch immer in einem fast unbeschränkten Ansehn. Aber nirgend hatte sie auch so tiefe Wurzeln geschlagen, und war so ganz in die Verfassung der Literatur überhaupt und des literarischen Unterrichts verwebt, als hier. Es bedurfte gewissermassen einer gänzlichen Umschaffung dieser, um bessern Kentnissen und einer bessern Methode des Unterrichts eben den Eingang zu bahnen, den sie in Italien gefunden hatten, und nach und nach auch in Deutschland zu finden anfiengen. Bey der unglücklichen Katastrophe des griechischen Kayserthums durch die Türken kamen freylich viele Griechen auch nach Frankreich; aber meistens nur der unwissendere Theil derselben, die von ihrer eigenen Literatur nicht viel wußten, und ihre Sprache nicht grammatisch kanten, um sie lehren zu können. Daher blieb vorerst die Kentniß der griechischen Literatur lange auf Italien eingeschränkt. Es ist hieraus auch zu erklaren, warum die Verbesserung der Philosophie nicht, wie in Italien, von der Einführung des Platonismus ausgieng, sondern von einer Reinigung und Läuterung des Peripateticismus. Diese, so vielen Kampf sie auch verursachte, war doch noch eher gegen den Despotism der Scholastik durchzusetzen möglich, als die Einführung der Platonischen Philosophie, die als zu offenbare Gegnerinn der Scholastik auftrat. Wo nicht der erste, doch

der

der vornehmſte, der ſich als Herold der reinen Ariſtoteliſchen Lehre dem Scholaſticismus in Paris entgegenſetzte, war Jacob Faber, in einem kleinen Dorfe in der Picardie von armen Eltern gebohren im J. 1440. Er ſtudirte zu Paris, machte aber zur Erweiterung ſeiner Kentniſſe große Reiſen, und hielt ſich auch einige Jahre in Italien auf, wo er eben die Ariſtoteliſche Philoſophie in ihrer urſprünglichern Geſtalt kennen lernte. Bey ſeiner Rückkunft nach Paris trug er dieſe und auch mathematiſche Diſciplinen mit auſſerordentlichem Beyfalle vor, da er die ſcholaſtiſche Terminologie vermied, und ſich in einem reinern lateiniſchen Style ausdrückte. Weil er aber auch zugleich auf die Verdorbenheit der poſitiven Theologie Aufmerkſamkeit erregte, ſo ward er bald für die Doctoren der Sorbonne und die Mönche ein Gegenſtand des Haſſes und der Verfolgung. Er gerieth in den Verdacht des Lutheranismus, und wäre wahrſcheinlich ein Opfer desſelben geworden, wenn er nicht bey Margaretha, Königinn von Navarra, und Franz I. Schutz gefunden hätte. Er ſtarb in einem Alter von beynahe hundert Jahren 1537. Zu ſeinen Freunden gehörte auch Agrippa. Seine philoſophiſchen Schriften enthalten meiſtens Erläuterungen Ariſtoteliſcher Bücher *).

*) Die ſämtlichen Werke des Laurentius Valla ſind herausgekommen zu Baſel 1540 und 1543 Fol. Die Schrift, worin er das päbſtliche Eigenthumsrecht an dem Kirchenſtate beſtritt, hat den Titel: Contra donationis, quae Conſtantini dicitur, privilegium, ut falſo creditum eſt et mentitum, Declamatio — *Nicolai* Cuſani Opera Baſil. 1565 fol. Tomi III. — *Rudolphi Agricolae* de inventione dialectica libri III; Colon. 1527. 4. *Eiusd.* lucubrationes; Baſil. 1518. 4. — *Io. Ludov. Vives* de cauſis corruptarum artium; in den Opp. Baſil 1555. Tomi II fol. — Ueber die lateiniſchen Paraphraſen des

Jacob Faber von den Ariſtoteliſchen Büchern ſ. Ariſt. Opp. T. I p. 336. ed. Bip. Von den philoſophiſchen Vorſtellungsarten der hier erwähnten Männer werde ich unten noch mehr ſagen. Uebrigens kann man mit dieſem Abſchnitte vergleichen: *Brackeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. p. 1. -- *Chriſt. Frid. Boerner* de doctis hominibus graecis literarum graecarum in Italia inſtauratoribus; Lipſ 1750 -- An introduction to the literary hiſtory of the XIV and XV century; Lond. 1798.

Vierter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie des Petrarcha.

Petrarcha hob ſich zwar als Dichter und claſſiſcher Literator über ſein Zeitalter empor; aber es gab doch mehrere unter ſeinen Zeitgenoſſen, die dieſes Verdienſt mit ihm theilten, und wenigſtens ein Recht haben, neben ihm auch als Wiederherſteller des beſſern wiſſenſchaftlichen Geſchmacks mit Hochachtung und Dankbarkeit von der Nachwelt genant zu werden. Hingegen als Philoſoph ſteht er in Vergleichung mit ſeinen Vorgängern und auch mit ſeinen nächſten Nachfolgern einzig da. Anſtatt daß bey jenen die Philoſophie auf eine weitläufige Dialektik, und eine nur an leeren Wortbegriffen und ſpitzfindigen Diſtinctionen reiche Metaphyſik in der Form, wie ſie ihr die ſpätern Scholaſtiker gegeben hatten, hinauslief; und bey dieſen alles Philoſophiren ſich bloß auf das Verſtehn der

Werke des Plato und Ariſtoteles einſchränkte; ſtellte Petrarcha eine Philoſophie des Lebens auf, bey der er zwar dem Studium der Schriften der römiſchen Weltweiſen viel verdankte, die aber nichts deſto weniger eine originale ſchöne Frucht ſeines Geiſtes, ſeiner eigenen Erfahrung, und Reflexion über Welt und Menſchen war. Die Schulphiloſophie ſeiner Zeit ſcheint Petrarcha nur ſehr oberflächlich und mehr hiſtoriſch kennen gelernt zu haben. Was er davon auffaßte, flößte ihm eine zweydeutige Bewunderung des Ariſtoteles ein *), die mehr auf einem

*) *Petrarch.* Rer. memorand. lib. I. Opp. p. 402. Ut apud Ariſtotelem minus temporis exigam, cauſa eſt mora longa, quam apud praeceptorem traxi. Accedit, quod quaecunque ferme de ipſius laudibus dici poſſunt, iam vulgo et ſcholaſticis omnibus nota ſunt; ſed quoniam illuſtria nomina recenſentem tantam viri doctrinam ſiluiſſe nefas eſt, quid aliud de ipſo dicam, quam quod Macrobius: Hic vir tantus nihil mihi videtur ignorare potuiſſe. Accepimus a Graecis, hodie etiam apud eos Platonem propter ingenii ſingularem quandam altitudinem *divinum*; Ariſtotelem vero propter ſcientiae ubertatem *daemonium* dici. Innumerabilia de hoc exſtant magnorum virorum teſtimonia, ſed res tam clara, ut teſte non egeat. Itaque non ſum multus in conquirendo, quid a ſingulis in huius gloriam conferatur. M. T. Cicero cum ſummo ingenio ſcientiaeque copia praeditum dixiſſet, de eodem loquens: Ariſtoteles, inquit, longe omnibus (Platonem ſemper excipio) praeſtans et ingenio et diligentia. Eandem ſententiam ferre videtur Auguſtinus, ubi in ipſis libris de civitate Dei poſt memoratum proxime ſuprà ſermonem habitum de Platone ſic adiecit: Ariſtoteles Platonis diſcipulus, vir excellentis ingenii et eloquii, Platoni quidem impar, ſed multos facile ſuperans. At ſi commentatorem eius Averrhoim audire velimus, iuratus teſtis ubi res exigat firmabit, naturam in hoc viro feciſſe potentiae

einem dunkeln Gefühle, als auf einer deutlichen Einſicht in die Lehren desſelben beruhte, mehr eine unbeſtimte Ahndung der Geiſtesgröße des Stagiriten in Beziehung auf die philoſophiſche und anderweitige wiſſenſchaftliche Erkentniß desſelben überhaupt war, als eine gründliche Ueberzeugung. Vermuthlich war er durch die ſcholaſtiſche Form und Verbrämung, mit welcher ihm die Ariſtoteliſche Philoſophie erſchien, an dem Werthe dieſer irre geworden. Nachher zeigten die ehrenvollen Urtheile darüber, die er in den Werken des Cicero, Macrobius, Auguſtin, antraf, ihm dieſelbe in einem günſtigern Lichte, und leiteten ihn auf den Schluß, daß, was ihm in der ſcholaſtiſch ariſtoteliſchen Philoſophie nicht gefalle, ſey vielleicht nur eine Folge des Misverſtandes und Misbrauches der Originalſchriften des Ariſtoteles; wiewohl er ſich doch dieſen Schluß nicht weiter aufzuklären vermochte, da er die Ariſtoteliſchen Werke nicht im Originale leſen konte. Die Platoniſche Philoſophie hingegen war der Schule, in der Petrarcha zuerſt Philoſophie ſtudirte, fremde geblieben, den Namen etwa und gewiſſe allgemeine Notizen abgerechnet. Was Petrarcha von ihr wußte, hatte er aus den erwähnten claſſiſchen Schriftſtellern geſchöpft; und da dieſe oft enthuſiaſtiſche Lobredner derſelben ſind, und ſie von der

extremum, comparantemque ſibi [illi] quempiam ridebit. *Ego utrosque audiens ſilebo, et ſi loqui cogar, dicam illud paſtorum carmen: Non noſtrum inter vos tantas componere lites.* Vergl. auch den vorhergehenden Artikel über den Plato. Die Res memorandae des Petrarcha enthalten überhaupt Anekdoten, Charakterzüge, Urtheile in Beziehung auf merkwürdige Menſchen des Alterthums und der neuern Zeit nach gewiſſen Rubriken geordnet. So komt jene Stelle über den Ariſtoteles vor unter der Rubrik: De ſtudio et doctrina.

der ſchönſten Seite darſtellen, ſo mußte er die vortheilhafteſte Meynung von ihr hegen, noch ehe er ſie genauer kante. Dieſe wurde in der Folge immer mehr beſtärkt, nachdem Petrarcha einige Dialogen des Plato ſelbſt geleſen, und von Barlaam nähern Unterricht über das Platoniſche Syſtem überhaupt empfangen hatte. Je mehr dieſes nun mit ſeiner eigenen Denkart zuſammenſtimte, deſto leichter wurde er bewogen, es dem Ariſtoteliſchen vorzuziehn. Durch die Lebhaftigkeit, mit welcher er die Platoniſche Philoſophie anpries, veranlaßte er zuerſt, daß eine allgemeine Aufmerkſamkeit auf ſie rege wurde, und daß die feinſten und gebildeteſten Köpfe Italiens, unter andern die Mediceer, ſie zu ihrem Lieblingsſtudium machten, und dadurch ganz für ſie gewonnen wurden. Inzwiſchen waren doch Petrarcha's Kentniſſe auch vom Platonismus fragmentariſch, und umfaßten bloß einzelne Philoſopheme, nicht das Ganze in ſeinem Zuſammenhange. Er hatte alſo ebenfalls mehr eine Ahndung von der Vortrefflichkeit und Erhabenheit der Platoniſchen Lehre, als einen deutlichen und vollſtändigen Begriff derſelben. So iſt es begreiflich, wie Petrarcha weder Scholaſtiker wurde; davor bewahrte ihn der Genius des claſſiſchen Latium's, den er ſich zum Führer gewählt hatte; noch auch das eigentliche Ariſtoteliſche oder Platoniſche Syſtem zu dem ſeinigen machte, was bald hernach alle thaten, die ſich für Philoſophie intereſſirten; denn keines von dieſen beyden hatte er Gelegenheit zu ſtudiren. Die philoſophiſchen Raiſonnements, die in den Werken des Cicero, Seneca und Auguſtin enthalten ſind, waren der erſte Stoff, an dem ſich ſeine reflectirende Vernunft übte, und welchen ſie größtentheils ſich aneignete. Zugleich aber hieng er ſelbſtſtändig der Betrachtung

über Welt und Menſchen nach; es gebrach ihm nicht an einer eigenen reichhaltigen Erfahrung, da er in ſo mannichfaltigen Verhältniſſen mit den ausgezeichnetſten Perſonen aus den höhern und niedern Volksclaſſen gelebt hatte; überdem hatte ſeine Leidenſchaft für die Laura ihm die Einſamkeit werth gemacht, dieſe Mutter ſtiller Forſchung, die den Menſchen ſo leicht gewöhnt, an ſich ſelbſt zu denken, einen ernſten Blick auf ſeine Beſtimmung zu richten, und ihm dadurch dem Heiligthume des Wahren und Guten näher führt; die alſo auch unſern Petrarcha, wenn er ſich nach Vaucluſe zurückzog, um dem Getümmel der großen Welt zu entweichen, oder ſeine Leidenſchaft zu vergeſſen, zum originalen Lehrer der Weisheit des Lebens erziehen half.

Unter den lateiniſchen Werken des Petrarcha iſt im philoſophiſchen Betrachte unſtreitig das wichtigſte, was in den Ausgaben derſelben an der Spitze ſteht: De remediis utriusque fortunae libri duo. Es iſt in der dialogiſchen Form abgefaßt, die freylich ſchon ungleich mehr Geſchmack und Kunſt verräth, als in einigen Schriften der ältern Scholaſtiker, welche auch in die dialogiſche Form eingekleidet ſind; aber doch im Ganzen noch eine Einförmigkeit und Steifheit hat, welche ermüdend wird. Die eine Perſon des Dialogs ſtellt den Satz auf, über welchen Petrarcha philoſophiren will, und wiederholt dieſen öfter mit denſelben Worten, hernach mit dieſen und jenen Veränderungen, um der andern Perſon, in deren Namen Petrarcha ſelbſt redet, Gelegenheit zu geben, ihre Ideen nach und nach zu entwickeln und vorzubringen. Indeſſen hat doch Petrarcha nicht ſelten dieſer Manier des Dialogs den Charakter des Natürlichen mitzutheilen gewußt; auch macht der

Reich-

Reichthum an Gedanken, die sententiöse Kürze des Ausdrucks, in der er vorzüglich den Seneca sich zum Muster genommen zu haben scheint, und die Abwechselung in den Materien, daß man das Einförmige der Manier zuweilen vergißt; zumal wenn man die Dialoge nicht anhaltend hinter einander fortlieset. Die redend eingeführten Personen sind im ersten Buche die personificirten Begriffe der Freude und Hoffnung im Glücke, und im zweyten Buche des Schmerzes und der Furcht im Unglücke, die ihre Sache gegen die Vernunft vertheidigen, und von dieser, wie billig, zurechtgewiesen werden. Eine Probe von der dialogischen Manier des Petrarcha mag der erste Dialog über die Hoffnung eines längern Lebens in der Blüthe der Jahre seyn *):

„Freude und Hoffnung. Ich bin in der Blü„the der Jahre, habe noch lange zu leben. Vernunft: „Siehe da die erste eitle Hoffnung der Sterblichen, „die viel tausend Menschen betrogen hat! F. u. H. „Ich bin in der Blüthe der Jahre. V. Eine leere „und kurze Freude ist diese Blüthe; indem wir spre„chen, vertrocknet sie. F. u. H. Mein Leben ist unver„sehrt. V. Wer kann etwas unversehrt nennen, bey dem „schon viel abgeht, und der geringe Rest so ungewiß „ist? F. u. H. Aber die Lebenszeit hat doch ein ge„wisses Gesetz. V. Wer hat dies Gesetz gegeben? „Oder welche ist die gesetzmäßige Zeit des Lebens? In „der That ein höchst unbilliges Gesetz, das nicht für „Alle dasselbe, vielmehr so verschieden ist, daß nichts „ungewisseres im menschlichen Leben seyn kann, als das „Maaß dieses Lebens selbst. F. u. H. Es giebt „aber

*) *Petrarch.* de remed. utriusque fort. lib. I. dial. I. Opp. p. I.

„aber doch ein gewiſſes Maaß und Ziel des Lebens, „das weiſe Männer beſtimt haben. V. Dem Leben „ein Ziel ſetzen kann nicht derjenige, welcher es em„pfängt, ſondern der, welcher es giebt, Gott. Ich „verſtehe euch aber wohl, ihr denkt ſiebzig, oder, wenn „die Natur kraftvoller iſt, achtzig Jahre, und hier „ſetzt ihr das Ziel, wo Mühe und Schmerz auf den „Menſchen warten. Wollte man auch die Hoffnung „noch weiter hinausrücken, wie jener, der ſagte: Die „Zahl der Tage des Menſchen beträgt auf's höchſte „hundert Jahre; ſo ſeht ihr doch, wie Wenige ſo weit „kommen, und wenn auch allen zu Theile würde, was „wenigen wird, wie kurz iſt auch dieſe Zeit? F. u. H. „O die Zeit iſt wahrlich lang. Das Leben der „Jünglinge iſt ſicherer, und vom Alter und vom Tode „entfernter. V. Da irrſt du dich. Der Menſch iſt „zwar nie ſicher; aber die Zeit des Lebens iſt noch ge„fahrvoller, wo die zu große Sicherheit unvorſichtig „macht. Kein Ding iſt dem andern näher, als der „Tod dem Leben; wenn ſie am weiteſten von einander „entfernt ſcheinen, berühren ſie ſich; dieſes verfliegt „immer, jener ſteht immer drohender bevor; wohin „ihr fliehen mögt, er iſt immer vor euch und ſchwebt „über eurem Haupte. F. u. H. Jetzt wenigſtens iſt die „Jugend gegenwärtig und das Alter abweſend. V. „Nichts iſt flüchtiger, als die Jugend; nichts be„ſchleicht uns mehr, als das Alter; jene beſteht nicht, „und entſchwindet, indem ſie uns ſchmeichelt; dieſes „rückt im Finſtern und ſchweigend allmälig heran, er„greift uns, ehe wir ſeiner gewahr werden, und iſt „vor der Thür, wenn wir es noch weit entfernt wäh„nen. F. u. H. Ich bin noch im Alter zunehmender „Kraft. V. Da traust du dem trieglichſten Dinge; „dieſes Zunehmen iſt ein Abnehmen; dies kurze Leben,

„dieſe

„dieſe flüchtige Zeit; ſie ſchwindet heimlich, ohne Ge„räuſch ihres Fußtritts, unter Schlaf und Scherzen „dahin. Und o daß man dieſe Schnelligkeit der Zeit, „dieſe Kürze des Lebens ſo im Anfange, wie am Ende, „erkeute; jetzt, wo wir das Leben beginnen, ſcheint „es eine unendliche Dauer; wenn wir es verlaſſen, „verliert es ſich in ein Nichts, und was Jahrhunderte „ſchienen, ſind kaum eben ſo viel Augenblicke; ſo mer„ken wir erſt dann den Betrug, wenn wir ihm nicht „mehr ausweichen können. Daher komt's, daß man „ſo oft der Jugend vergeblich rathet; ſie iſt ungläu„big und unerfahren, verachtet fremde Einſicht, und „hat ſelbſt keine. Daher deckt die jugendlichen „Irrthümer, die, ſo unzählig und unermeßlich ſie ſind, „doch denen ſelbſt, welchen ſie angehören, verborgen und „unbekant bleiben, nichts beſſer auf, als das Alter; „es zeigt jene denen im hellen Lichte, welche die Augen „vor ihnen verſchloſſen; und ihr merkt nicht eher, was „ihr hättet ſeyn ſollen, als bis ihr geworden ſeyd, „was ihr habt ſeyn wollen, und nun nichts anders „mehr werden könnet. Würde dies ein Jüngling zur „rechten Zeit entweder durch ſich ſelbſt einſehen, oder „einem Lehrer glauben, er würde mir ein trefflicher „und glücklicher Jüngling unter tauſenden erſcheinen; „die Bahn ſeines Lebens würde ſich nicht durch ſo viele „Krümmungen und Irrungen winden, da die Tugend „den einzigen ſichern und geraden Weg führt. F. u. H. „Meine Lebenskraft iſt noch ungeſchwächt. V. Wie „kann das ungeſchwächt ſeyn, woran von dem Anbe„ginn ſeiner Exiſtenz beſtändig gezehrt, und was mit „jedem kleinſten Theilchen in dem Augenblicke, da es uns „gegeben, uns auch wieder entriſſen wird. Durch uns„aufhörliche Bewegung reißt der Himmel die Momente „und Stunden, und die Stunden reißen den Tag fort;

„ein

„ein Tag verdrängt den andern, und dieſer wieder den „andern, und niemals iſt Ruhe. So gehen Monate „und Jahre hin; ſo läuft und eilt, und wie Cicero „ſagt, fliegt das Leben fort. Wie Reiſenden im Schif„ſe, die oft nicht empfinden, daß ſie fortbewegt wer„den, iſt, ohne daß wir daran denken, das Ende da. „F. u. H. Der Anfang des Lebens iſt weit vom Ende „entfernt. V. Im Zeitraume des kurzen Lebens iſt „nichts weit entfernt. F. u. H. Aber kein Theil iſt „doch weiter vom Ende entfernt, als der Anfang. „V. Allerdings; aber dieß könte man hier nur mit „Recht ſagen, wenn alle einen gleichen Zeitraum durch„lebten; jetzt giebt es mehr Wege zum Tode, und „oft wird das frühſte Lebensalter der Raub desſelben, „ſo daß gemeiniglich derjenige dem Ende näher iſt, „welcher davon entfernter zu ſeyn ſchien. F. u. H. „Das Alter der Jugend iſt doch gewiß das blühendſte. „V. Nur iſt, ſeitdem wir angefangen haben mit ein„ander zu reden, ſchon irgend eine Veränderung vor„gegangen, obgleich Wenige darauf achten; mit jeder „Aeuſſerung von ein paar Sylben iſt etwas vom Le„ben verloren, etwas dieſer hinfälligen Blüthe des „Lebens entzogen. Was hat aber, ich bitte, dieſer „gewandte und reizende Jüngling vor jenem unanſehn„lichen und runzlichten Greiſe voraus, als dieſe kurze „hinfällige unaufhörlich ſich entblätternde Blüthe des „Lebens, von der wir ſprechen? Was an dieſer ſo „Süßes und Angenehmes ſey, ſehe ich nicht ein, da „er weiß, er werde geſchwinder, als ſich's ſagen läßt, „werden, was jener iſt, oder wenn er es nicht weiß, „ein Thor iſt. Sollte von zwey Verbrechern, die „zugleich zur Todesſtrafe verdamt ſind, der wohl für „glücklicher gehalten werden können, der zuletzt ſeinen „Hals dem Beile darreichen muß? Mir ſcheint viel-

„mehr

„mehr dieser durch den Aufschub noch elender zu seyn. „Gleichwohl sind Diese und Jene nicht einmal in dem„selben Verhältnisse. Bey dem Verbrecher kann ein „Umstand dazwischen kommen, wodurch er der Strafe „seines Genossen entgeht, und das Leben behält; den „Jüngling kann allein der Tod vom Greisesalter be„freyen. Ueberhaupt in einem kurzen Zeitraume kann „keine große Glückseligkeit statt haben, und erhabe„nen Seelen ist nichts wünschenswerth, was von kur„zer Dauer ist. Erwacht ihr Eingeschläferten; es ist „Zeit; und öffnet eure schlaftrunkenen Augen; gewöh„net euch endlich, an das Ewige zu denken, es zu „wünschen und zu lieben, zugleich aber das Vergäng„liche zu verachten. Lernet euch freywillig von Din„gen trennen, die nicht lange bey euch bleiben können; „sie im Geiste zu verlassen, ehe ihr von ihnen verlassen „werdet. F. u. H. Unser Lebensalter ist beständig „und blühend. V. Lügner sind es, die irgend ein „Lebensalter beständig nennen; nichts ist wandelbarer „als die Zeit, und die Zeit ist das Vehikel aller Alter „des Lebens. Das eurige, meynt ihr, sey beständig? „O Eitelkeit! Nichts ist beständig. Gerade jetzt „werdet ihr am meisten umgewandelt."

So wie diese Probe die dialogische Manier charakterisirt, welche Petrarcha in dem Werke de remediis utriusque fortunae, und auch in denen de vera sapientia, de contemtu mundi, befolgt hat, so giebt sie zugleich schon eine Idee von dem Inhalte jenes Werkes. Petrarcha sucht in dem ersten Buche desselben diejenigen Eigenheiten der menschlichen Natur und diejenigen menschlichen Verhältnisse auf, auf welche sich eine wirkliche oder vermeynte Glückseligkeit des Menschen stützen mag; und schwerlich ist er irgend etwas dahin Gehöriges von Bedeutung übergangen.

Jugend,

Jugend, Schönheit, Gesundheit, Kräfte des Körpers, Talente des Geistes, wissenschaftliche Kenntnisse und Kunstfertigkeiten, Tugenden, Religion, Freyheit, Nationalruhm, Adel des Geschlechts, Reichthum, Wohlleben, Eleganz in der Kleidung, Musse und Ruhe, angenehme Genüsse der Sinne, Spiele, Schauspiele, schöne Pferde, Bediente, prächtige Häuser, kostbares Geräthe, Perlen und Edelsteine, Gemmen, Gemählde, Statuen, corinthische Gefäße, Bücher, schriftstellerischer Ruhm, gelehrte, bürgerliche und militärische Würden und Titel, Gunst der Könige und Großen, Ueberfluß an Freunden, gefundene Schätze, ausstehende Capitalien, fruchtbare Aecker, Gärten, Heerden, vornehme, schöne, fruchtbare, beredte Gattinnen, reiche Mitgift, beglückte Liebe, Hochzeit, gesunde, schöne, tugendhafte Kinder und Verwandte, Versorgung der Kinder, vortreffliche Lehrer, ausgezeichnete Schüler, geliebte Eltern und Geschwister, ein guter Regent oder eine gute Herrschaft, gesundes Klima, heiteres Wetter, glückliche Schifffahrt, Ankunft im Hafen, Befreyung aus dem Gefängnisse, Zufriedenheit, Macht, Ehre, Verdienst um andere, Liebe des Volks, gewonnene Oberherrschaft, Besitz eines Königreichs, eines ausgerüsteten Heeres, einer Flotte, Rache gegen die Feinde, Sieg, Tod der Feinde, Frieden, Pabstwürde, gute Aussicht in die Zukunft, Hoffnung einer Erbschaft, Alchemie, Verheißungen der Wahrsager, angenehme Gerüchte, frohe Erwartungen, Hoffnung des Nachruhms, der Seelenruhe, des ewigen Lebens; das sind die wirklichen oder eingebildeten Gründe und Ursachen der menschlichen Glückseligkeit, die Petrarcha hier der Untersuchung der Vernunft unterwirft. Fast bey jedem Gegenstande bemüht er sich, den leeren Schein, die

Trieg-

Trieglichkeit und Ungewißheit, die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit, oder auch die Verderblichkeit desselben hervorzuheben, und so Alles, was Hoffnung, Freude und Glückseligkeit unter den Menschen heißt, auf einen eitlen Traum zurückzuführen, vor dessen Täuschungen sich der Weise sorgfältig zu verwahren suchen müsse. Das Ganze ist ein düsteres Gemählde, und hinterläßt einen unangenehmen Eindruck. Man bemerkt hier freylich die vertrauteste Bekantschaft mit der menschlichen Natur und dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, mit der Schwäche und Verdorbenheit jener, und mit der Unbeständigkeit dieses; und in dieser Beziehung giebt Petrarcha viele vortreffliche Rathschläge, viele lehrreiche oft sehr kräftige und eindringliche Warnungen gegen den Leichtsinn und Uebermuth, der sich auf schwankende und hinfällige Gründe oft nur zu sehr verläßt, Dingen einen Werth beylegt, welchen das Urtheil der ruhigen besonnenen Vernunft ihnen nicht zugestehen kann, der darüber die wahre menschliche Bestimmung versäumt und verfehlt, und indem er in seinem Irrwahne nach einem Phantome von Glückseligkeit hascht, die wahre Glückseligkeit sowohl für dieses Leben als für die Zukunft jenseit des Grabes verscherzt. Aber man bemerkt auch in der ganzen Art, wie Petrarcha die Güter, Hoffnungen und Freuden des Lebens beurtheilt, seine eigene trübe Laune zu sehr, die ihn das menschliche Loos nur von Seiten der Thorheit und des Elendes erblicken ließ, und jene zu tief herabwürdigte, weil sie für ihn selbst das nicht gewesen waren, was sie doch für tausend Andere sind. In der Beziehung ist die Lebensphilosophie des Petrarcha, so weit sie glückliche Menschen angeht, oder solche, die sich glücklich wähnen, nicht ganz zu billigen. Wer sie strenge befolgte, würde

für jeden Genuß des Lebens, der ſich ihm darbietet, unempfänglich, und für Welt und Menſchen unbrauchbar werden. Eben die Ereigniſſe in der Lebensgeſchichte Petrarcha's, die ihm ſeine Abneigung gegen das Getümmel der großen Welt, ſeine Liebe zur Zurückgezogenheit, ſeine Gleichgültigkeit gegen die Reize des geſellſchaftlichen Lebens einflößten, unter denen ſeine unglückliche Liebe zur Laura eines der vornehmſten und entſcheidendſten war, erzeugten auch in ihm jene auſtere Weisheit des Lebens, die nur als Antidoton gegen Leichtſinn und Uebermuth im Glücke dienen kann; die aber im Ganzen genommen, wenn ſie praktiſch angewandt werden, und nicht zu dem entgegengeſetzten Extreme, dem trübſeligſten Mißmuthe, ſtimmen ſollte, mancher Ausnahmen und Einſchränkungen bedürfen würde.

Das zweyte Buch des Werks de remediis utriusque fortunae enthält das Gegenſtück zu dem erſten. Petrarcha unterſucht hier diejenigen Eigenſchaften der menſchlichen Natur und diejenigen menſchlichen Verhältniſſe, die man als Gründe und Urſachen der Furcht, der Betrübniß und der Unglückſeligkeit überhaupt zu betrachten pflegt. Durch eine vernünftige Würdigung derſelben bemüht er ſich, ſeine Leſer vor Mißmuth, Troſtloſigkeit und Verzweifelung zu verwahren, und ſie insbeſondere die gute und heilſame Seite, und den weiſen Gebrauch deſſen zu lehren, was ihnen ein Uebel zu ſeyn ſcheint. Die Gegenſtände, worüber als wirkliche oder vermeynte Quellen der Unglückſeligkeit er hier philoſophirt, ſind: Schwachheit, Ungeſundheit, unberühmter Geburtsort, geringe Herkunft, verachtete oder mit der öffentlichen Schande beladene Eltern, Knechtſchaft, Armuth, erlittener Unfall, ſchlechte Nahrung, Mangel, die Laſt einer zahlreichen Familie, Verluſt an Gelde, geleiſtete Bürgſchaft für

einen

einen Betrieger, Verluſt der Zeit, Unglück im Spiele, Verluſt einer Braut, einer Gattinn, eine ſchlimme, oder entführte, oder unkeuſche, oder unfruchtbare Gattinn, eine lüderliche Tochter, Schande wegen fremden Verbrechens, Infamie, Schaam Menſchen gelobt zu haben, die es nicht verdienten, Untreue und Undankbarkeit von Freunden, ſchlechtes Geſinde, entlaufene Knechte, beſchwerliche Nachbaren, Feinde, Unvermögen zur Rache, Haß des Volks, Neid Anderer, Verachtung von Andern, ſpäte Erfüllung deſſen, was uns verſprochen iſt, abgeſchlagene Bitten, ungerechte Herrſchaft, ungelehrte Lehrer, ungelehrige und hochmüthige Schüler, eine Stiefmutter, Härte des Vaters, Unbiegſamkeit des Sohns, Zwiſt mit dem Bruder, Verluſt des Vaters, der Mutter, des Sohns, Unglücksfall mit einem Kinde, Entdeckung, daß ein fremdes Kind ſtatt des eignen untergeſchoben ſey, Verluſt eines Bruders, Tod eines Freundes, Abweſenheit der Freunde, Schiffbruch, Feuersbrunſt, mühſame Geſchäffte und Arbeiten, ſchwere Reiſe, Unfruchtbarkeit der Aecker, böſe und übermüthige Pächter, erlittener Diebſtahl, Raub, Betrug, enge Wohnung, Gefängniß, Folter, ungerechtes Urtheil, Verbannung, Bedrängung des Vaterlandes, Unterjochung und Zerſtörung desſelben, Furcht im Kriege zu verlieren, thörichte und unbeſonnene Collegen, ein unbeſonnener und übereilter Heerführer, eine verlorne Schlacht, Bürgerkrieg, Unruhe des Gemüths, Zuſtand des Zweifels, empfangene Wunden, ein König ohne Erben, Verluſt eines Reichs, Verrätherey, Verluſt der Oberherrſchaft, Verluſt von Feſtungen, hohes Alter, Podagra, Krätze, Schlafloſigkeit, ängſtliche Träume, Beſchwerlichkeit eines berühmten Namens, Kummer über die Schlechtigkeit von Menſchen, Ueberdruß am

Getümmel, Erdbeben, Peſt, Traurigkeit und Elend, Zahnſchmerz, Beinſchmerz, Blindheit, Taubheit, Lebensüberdruß, Unbehülflichkeit des Körpers, Schwerfälligkeit des Verſtandes, ſchwaches Gedächtniß, Mangel an Beredſamkeit, Verluſt der Zunge und Sprache, Mangel an Tugend, Geiz, Neid gegen Andere, Zorn, Hang zu Leckereyen, Schläfrigkeit des Geiſtes, Schwelgerey, Hochmuth, Seitenſtechen, Schmerz und Schlaffheit im ganzen Körper, Wuth, empfangenes Gift, Furcht vor dem Tode, Neigung zum Selbſtmorde, Tod, Tod vor der Zeit, ſchmerzlicher, ſchimpflicher, plötzlicher Tod, Krankheit und Tod auſſerhalb dem Vaterlande, Tod in Sünden, Unruhe des Sterbenden, wie es nach ſeinem Tode mit ſeinen Vermögen und Kindern werden dürfte, was die Gattinn thun möchte, wie es dem Vaterlande ergehen, was für ein Urtheil man über ihn fällen werde; Tod ohne Kinder, Unruhe des Sterbenden, unbegraben zu bleiben. — Welch' eine anſehnliche Liſte von wirklichen und ſcheinbaren die Menſchheit belagernden Uebeln, die Petrarcha hier prüft! Und doch dürfte ihr noch ſehr viel an Vollſtändigkeit fehlen. Aber unſtreitig iſt dieſe Prüfung der Uebel die beſte Hälfte des ganzen Werks; denn hier war Petrarcha, gleich dem Seneca, ſeinem Vorgänger und Vorbilde, eigentlich in ſeiner Sphäre. Findet man den Philoſophen zu finſter und mürriſch, indem er uns alle Güter, Freuden und Hoffnungen des Lebens verkümmern und zum Nichts herabſetzen will; ſo fühlt man ſich hier durch ihn ermuntert und zu einer edlern heroiſchen Geſinnung erhoben, indem er uns manche eingebildete Leiden in ihrer wahren Nichtigkeit darſtellt, von andern uns ſelbſt als die Urheber kennen lehrt, und im unverſchuldeten wirklichen Elende Mittel entdecken

läßt,

läßt, unserm höhern Ziele desto näher zu kommen. Es verräth sich auch hier zuweilen, daß Petrarcha nach seiner Individualität, nach seiner Gemüthsstimmung und Laune, Andere zu einseitig beurtheilte, und deßwegen auch der gemeinsamen menschlichen Natur ein Benehmen im Leiden zumuthete, das über ihre Kräfte hinausgeht. Eben so gebricht es auch nicht an Paradoxieen, die sich aus Petrarcha's persönlicher Denkart, so wie sie durch seine Erfahrungen und Verhältnisse modificirt war, recht gut erklären, aber an und für sich doch mit einer allseitigern Erfahrung und minder parteyischen Beurtheilung nicht vereinbaren lassen. Dahin gehört unter andern seine Aeusserung von Misogynie, und die öfter wiederholte entscheidende Abmahnung vom Ehestande. Weder eine vornehme, noch eine schöne, noch eine gebildete Gattinn thut ihm Genüge; er wird leidenschaftlich bitter, wenn er über diese gepriesenen Vorzüge der Weiber spricht; und es giebt schwerlich in den Werken desselben Schriftstellers einen schneidendern Contrast, als zwischen den Poesieen Petrarcha's von der Laura, und seinen prosaischen Urtheilen über Weiber und Ehe *). Man kann denken,

*) *Petrarch. de remed. utr. fort.* lib. I. Opp. p. 59 sq. Dial. LXV. *De coniugii claritate.* GAUDIUM: Uxorem duxi nobilem. RATIO: Mallem tibi non tantum picas ac psitacos, sed bubones strigesque domi esse; illi canerent, ista iurgabitur; illi aliquid nuntiarent, haec peraget; illos excludere liceret, hanc non licet. Speciosa vinctus es catena, unde te sola mors liberet — LXVI. *De uxore formosa.* GAUD. Uxorem habeo formosam. R. Venenum dulce, compedes aureas, splendidam servitutem. GAUD. Forma delector uxoris. RAT. Vana brevisque delectatio; nil forma fugacius et praesertim foeminina; qui uxorem propter formam diligit, cito illam odcrit. — Dial. LXVII. *De uxore foecunda et facun-*

denken, wie leicht es ihm wird, Troſtgründe wegen des Verluſtes einer Gattinn durch den Tod anzugeben, wegen der Entführung, der Unkeuſchheit, der Zankſucht derſelben. Das ſind alles Mittel, überhaupt ihrer los zu werden, und er begreift nicht, wie jemand darüber trauern könne *). Auch die Liebe, die

facunda. GAUD. Foecunda mihi uxor eſt. RAT. Multas tibi curas, multos pariet labores; uxor ſterilis unica tantum, at foecunda ſarcina domus eſt multiplex. — GAUD. Non foecunda tantum uxor, ſed facunda eſt. RAT. Habes cum qua diſputes ac declames — Coniugem quaerebas, magiſtram inveniſti, iamque aliquid impolitum, commune aliquid, loqui ſine coniugis cenſura et irriſione non poteris. — Inter mundi taedia nullum importunius procaci foemina et tacere neſcia.

*) Ibid. lib. II. Opp. p. 124 ſq. Dial. XVII. *de ſponſa alteri adiudicata.* Das Reſultat iſt: Duobus de una muliere certantibus, qui mulierem habet, is perdidit; qui vicit, is eſt victus; qui vincitur, is eſt victor ac liber. — Dial. XVIII. *de uxoris amiſſione.* DOLOR: Uxorem heu perdidi. RAT. O praepoſterum ingenium ſtupendumque hominem, qui uxoris in funere lugeat, ſaltet in nuptiis. DOL. Uxorem perdidi. RAT. O demens! Himenaeum cane, — magno proelio viciſti, longa obſidione liberatus es. DOL. Uxorem perdidi. RAT. Sic dicis *perdidi*, quaſi qui *febrem* perdit aut *ſcabiem*. — DOL. Sed uxorem bonam perdidi. RAT. Solent id quidem omnes dicere et qui contrarium ſciunt. Ego autem, *et ſi bona uxor vel omnino mulier bona* rarum miſerumque animal ſit in terris, vitandae tamen altercationis cauſa permiſerim uxorem tibi qualem dicis amiſſam — nolo tamen te ſaepius rem periculoſiſſimam retentare, quod et ſi ſemel bene ceſſerit, ſtulte repetitur; citius centum ſui ſimiles mulier mala, quam unam bonam reperiet; quamobrem qui malam habuit, ſimilem timeat, et qui bonam, ſimilem ne ſperet, ſed uterque pariter, ille adverſitatem cumulare, hic proſperitatem ſuam reformare caveant; *ſic in omnem caſum ſecundo coniugio abſtinendum.*

die der Dichter Petrarcha mit so reizenden Farben schildert, spielt in seiner Philosophie eine sehr schlechte Rolle *). Er verräth, wie sehr er durch sie in seinem Leben gelitten habe, und nur damit läßt es sich auch entschuldigen, daß er sich zu so harten und ungerechten Schmähungen des andern Geschlechts überhaupt, und zu so unphilosophischen Declamationen gegen den Ehestand und die Freuden und Leiden desselben fortreißen ließ. Desto mehr Ehre bringt ihm dagegen die Wärme, womit er Arbeitsamkeit, Frugalität der Lebensart, Wohlwollen gegen Andere, Standhaftigkeit im Leiden, als nothwendige Tugenden empfiehlt und einschärft. Auch erweckt es hohe Achtung gegen seinen Geist und Charakter, daß er sich über die herschenden Vorurtheile seines Zeitalters von der Astrologie, Wahrsagerey, Vorbedeutungen, erhoben hatte. Er eifert dagegen mit einer Lebhaftigkeit, die nur die Wirkung wahrer Ueberzeugung seyn konte **). Die Auguren, Zauberer, Zeichendeuter, die sogenanten Chaldäer und Mathematiker, erklärt er sämtlich für Betrieger, und zweifelt nur, ob ihr Betrug schändlicher

*) *Ibid.* lib. I. dial. LXVIII. *De gratis amoribus.* Opp. p. 62.

**) *Ibid.* lib. I. dial. CXII. *De promissis haruspicum* Opp. p. 45. Quod festive admodum Cato ille rigidus: Mirari se, quod non rideret aruspex, aruspicem cum vidisset, id ad omnes aeque augures, aruspices, sortilegos, coniectores, chaldaeosque et mathematicos, ac totam quam dixi μαντικην, trahi potest; tam incertum est, an illorum fraus turpior, ac ridiculosior vestra dementia. Illorum tamen argutiis atque ratiunculis respondere facile, sed prolixum est, notumque adeo tamque a notis ac illustribus agitatum, ut non supervacua tantum repetitio, sed temeraria videatur.

cher, oder der Wahn derer, die ihnen vertrauen, lächerlicher sey. Es ist auffallend, daß de Sade, dieser treffliche und gelehrte Lebensbeschreiber des Petrarcha, ihm nicht nur einen geheimen astrologischen Aberglauben noch zutraute, sondern sogar der öffentlichen und lauten oben erwähnten Aeusserungen desselben über diesen Punct ganz unkundig war. In einem Briefe des Petrarcha an seinen Freund Boccaccio meldet P. diesem, er habe sein drey und sechszigstes Jahr angetreten, das gefährlichste Lebensjahr des Menschen, welches den Tod, oder eine schwere Krankheit, oder irgend einen Unglücksfall mit sich bringe; er setzt hinzu, daß er des Vorurtheils spotte, und bittet den Boccaccio, doch darauf zu achten, was dem Petrarcha in diesem Jahre begegnen werde *). De Sade findet in dem Briefe nicht ganz ohne Grund eine gewisse Aengstlichkeit, daß der astrologische Wahn gegründet seyn möchte, die sich inzwischen psychologisch leicht erklären läßt, auch wenn man annimt, daß P. von allem astrologischen Aberglauben frey war. Aber er fügt noch die Bemerkung bey, man würde im damaligen Zeitalter denjenigen für einen Ungläubigen und Freygeist gehalten haben, der die astrologische Meynung von der Gefährlichkeit des drey und sechszigsten Jahres verworfen hätte, und Petrarcha, der darüber in einem vertrauten Briefe an seinen Freund Boccaccio spotte, würde schwerlich gewagt haben, öffentlich darüber zu spotten. Ueberhaupt sey man erst seit kurzem von diesem lächerlichen Vorurtheile zurückgekommen **). Fast sollte man

*) *Petrarch.* Rer. senil. lib. VIII. ep. 1.

**) *De Sade* Mem. T. III. p. 696. Dans le Siecle de Petrarque, on aurait regardé comme un incredule et un esprit

man vermuthen, de Sade, der übrigens mit dem größten Fleiße die Materialien zur Lebensgeschichte des Petrarcha benutzte, habe doch die eigentlich wissenschaftlichen Werke desselben, namentlich das Werk de remediis utriusque fortunae, gar nicht gelesen, vielleicht weil er darin nichts für seinen Zweck zu finden hoffte; sonst würde ihm jene durchaus unhistorische Bemerkung nicht entwischt seyn.

Petrarcha scheint selbst in seiner eigenen Erfahrung die Schwierigkeiten der Ausübung seiner ernsten und strengen Lebensphilosophie zu oft und zu tief empfunden zu haben, als daß er jene nicht auch bey Andern, und zwar in einem noch höhern Grade, hätte vermuthen sollen. Daher drang er so lebhaft darauf, daß man sich von der Welt zurückziehen, so viel wie möglich sich selbst leben, und in ruhiger Einsamkeit an der Bildung und Besserung seines Geistes und Herzens arbeiten solle; weil hier der verführerischen Anreizungen unendlich weniger seyen, die uns in der großen Welt bestürmen und von der wahren Weisheit des Lebens ablenken. Auf den Zweck, eine Verachtung des Getümmels der großen Welt, der Freuden oder Lockungen derselben, einzuflößen, und den Sinn für echte Weisheit zu wecken und zu stärken, sind seine Schriften: De vita solitaria libb. II — De otio Religiosorum libb. II — De contemtu mundi colloquiorum liber, dem er auch den Titel Secretum suum gab — De vera

esprit fort quelqu'un, qui n'auroit pas cru, que l'année soixante et troisieme etoit dangereuse. Petrarque se moque de cela dans une lettre à son ami Boccace; mais je ne sais, s'il auroit osé s'en moquer publiquement.

vera ſapientia dial. II — De ſui ipſius et multorum ignorantia liber — gerichtet.

In dem Werke de vita ſolitaria erklärt Petrarcha vorläufig, daß er unter der Einſamkeit des Lebens, die er empfehlen wolle, nicht den einſiedleriſchen ſchweigenden Aufenthalt in einer Einöde, auch nicht die bloße Entfernung von Menſchen oder gar Menſchenhaß verſtehe; ſondern jene frohe Muſſe voll guter Thaten, die der lärmenden Geſchäfftigkeit der großen Welt mit ihren eiteln Zwecken entgegengeſetzt ſey. Eben in dieſem Gegenſatze ſchildert er hernach die Vorzüge der Einſamkeit mit den mannichfaltigſten aus der Erfahrung entlehnten Zügen. Er ſtellt das Bild des unruhigen Kaufmann's dar, den ſeine Gewinnſucht am Tage umhertreibt und des Nachts aus dem Schlafe aufſcheucht, des verrätheriſchen Vormundes, der ſeinen Pupillen betriegen will, des Wohllüſtlings, der die Gattinn ſeines Nachbars zu verführen ſucht, des ränkevollen Sachwalters, wie ſie bald von der Begierde, bald vom Zorne, bald von der Verzweifelung gequält werden. Dagegen das Bild eines einſamen glücklichen Weiſen, der nach einem ſüßen ruhigen Schlafe beym Geſange der Nachtigall erwacht, frey von eitlen Wünſchen, von nagender Furcht, dem Tage entgegenſieht, mit unbefangenem Sinne und reinem Herzen dem Schöpfer lobſingt, ſich nützlichen Arbeiten und Studien überläßt, und ſo einen Genuß des Lebens hat, den keine Schwelgerey großer Städte, keine Pracht der Höfe verſchaffen kann. Dieſen Contraſt zwiſchen dem Zuſtande des unruhigen Geſchäfftsmannes in der großen Welt und dem des einſamen Weiſen führt Petrarcha die verſchiedenen Tageszeiten durch, ſo daß immer die Vorzüge des letztern auffallend hervorleuchten; wiewohl er doch einräumt, daß

es auch eine lobenswürdige Geschäfftigkeit in der großen Welt geben könne, die sich aber nur bey wenigen Menschen finde. Dann zeigt er die besondern eigenthümlichen Vorzüge der Einsamkeit: daß in derselben der Geist weniger zerstreut wird und seine Aufmerksamkeit mehr auf das Wahre und Gute richten könne; daß sie mehr Sicherheit des Lebens gewähre, was P. mit dem Beyspiele der Hirten beweist, denen tausend Gefahren, die in der großen Welt drohen oder begegnen, völlig unbekant bleiben; daß der Mensch hier am freyesten sey; daß sie manche andere Annehmlichkeiten habe, die der entgegengesetzten Lebensart fremde sind. Aber als Bedingungen eines frohen Genusses der Einsamkeit fordert auch Petrarcha, daß Jemand sich in derselben zu unterhalten wisse; daß er für literarische Studien Sinn, und eine religiöse Denkart habe, weil im Gegentheile das einsame Leben schlimmer als der Tod sey. Je weniger Umgang der religiöse Weise in der Einsamkeit mit Menschen hat, desto mehr, verspricht ihm Petrarcha, wird er einst mit Engeln haben. Er prüft hierauf die Gründe, die man gegen die einsame Lebensart vorzubringen pflege, und komt dann noch einmal auf die Beschwerlichkeiten und Gefährden des Lebens in großen Städten, und auf die Reize des einsamen Landlebens zurück. Im zweyten Buche braucht er zur Empfehlung der Einsamkeit historische Beyspiele. Er beruft sich auf mehrere Kirchenväter, welche die Einsamkeit liebten; auf die Einsamkeit des Vaters des Menschengeschlechts, des Adam, der Patriarchen, des Abraham und seiner Söhne, des Moses, mehrer Propheten, des Sylvester, Ambrosius und anderer Heiligen. Hierbey läßt er es nicht bewenden; er schildert ferner die Lebensart der Brachmanen, der Einsiedler unter den Indern, namentlich

auch

des Calanus, ſelbſt unter den Hyperboreern. Auch Philoſophen, Dichter, und andere berühmte Männer des Alterthums, Seneca, Cicero, Demoſthenes, Anaxagoras, Julius Cäſar, Auguſt, Diocletian und Antonin, Numa Pompilius, Romulus, Achilles und Herkules, die Scipionen, werden hier als Freunde der Einſamkeit in einer bunten Reihe aufgeführt. Bey der Erwähnung Peters des Eremiten nimt er Gelegenheit, über den Verfall der katholiſchen Kirche zu klagen, über die Uneinigkeit und Unthätigkeit der Regenten, und ermuntert dieſe, einen neuen Feldzug zur Eroberung des heiligen Landes zu unternehmen. In einem epiſodiſch eingeſchalteten Capitel führt er auch die Bemerkung aus, daß nichts der Einſamkeit mehr zuwider, und ein verderblicheres Gift für ſie ſey, als die Geſellſchaft von Weibern. Quisquis requiem quaeris, foeminam cave; perpetuam officinam litium ac laborum; raro ſub eodem tecto habitant quies et mulier. Satyrici verbum eſt:

Semper habet lites, alternaque iurgia lectus,
In quo nupta iacet; minimum dormitur in illo.

Niſi forte tranquillior eſt concubinae accubitus, cuius et fides minor, et maior infamia, litigium par *). Ganz ähnliche Ideen, wie das Werk de vita ſolitaria, nur eine nähere Beziehung auf religiöſe Gemüthsſtimmung, und daher mehr Salbung, gewiſſermaßen eine myſtiſche Schwärmerey, enthält der Tractat des Petrarcha de otio Religioſorum. Er iſt den Mönchen eines Carthäuſerkloſters gewidmet, zu denen auch der Bruder des Petrarcha gehörte, und bey denen der letztere einige Zeit ſich aufgehalten hatte. Er war durch den Anblick ihrer Frömmigkeit von einem ſo hohen Enthuſiasmus für ſie ergriffen, daß er ſie in einer dem

*) *Petrarch.* de Vita ſolit. lib. II. Opp. p. 257.

dem Tractate vorgesetzten Zuschrift die Engel des Herrn auf der Erde nent.

Das Werk des Petrarcha de contemtu mundi ist eine philosophische Betrachtung über die Bestimmung des Menschen, und die Mittel, derselben zu entsprechen. Die Form ist ebenfalls dialogisch; die redenden Personen sind Augustin und Petrarcha selbst; der Dialog aber ist hier dem Petrarcha besser geglückt; er ist ungleich natürlicher, gewandter und unterhaltender, als in dem Werke de remediis utriusque fortunae. Das Ganze beginnt mit einer poetischen Fiction. Die Wahrheit selbst in ihrem göttlichen Glanze, deren Pallast auf dem Gipfel des Atlas Petrarcha in seiner Epopoe Africa beschrieben hatte, erscheint diesem, erklärt sich für seine Freundinn, und führt ihm ihren Liebling, den Augustin, als seinen Lehrer zu; so wird der Dialog angeknüpft. Der Hauptsatz, um welchen sich die Unterredung in der Folge herumdreht, ist: Zur Befreyung von den Bekümmernissen der Sterblichkeit und zur Selbsterhebung über dieselbe ist die erste Stufe eine ernstliche Erwägung der wahren menschlichen Bestimmung, des Todes, und des menschlichen Elendes hienieden; die zweyte ein inniges Verlangen und Bestreben, sich von den Banden des irdischen Lebens loszuwinden; wovon die Selbsterhebung des Menschen zu seiner wahren Bestimmung eine natürliche Folge ist. Der Mensch ahndet seine Bestimmung, ohne sie doch erreichen zu wollen; diesen Selbstbetrug lehrt ihn sein Gewissen, wenn er es aufrichtig befragt *); und eben dasselbe, gleichsam als

*) *Petrarch.* de contemtu mundi Opp. p. 335. Conscientiam ipse tuam consule; illa optima virtutis interpres; illa

als lebendiger Richter des Thuns und Laſſens anerkant, wird ihn aus ſeinem verderblichen Schlummer erwecken und zur beſſern Thätigkeit antreiben. Der Menſch ahndet den Tod; es iſt wohl keiner, in welchem nicht der Gedanke an ſeine Hinfälligkeit und ſein näher oder entfernter bevorſtehendes Ende zuweilen aufſtiege; denn tauſend Veranlaſſungen bieten ſich hierzu dar; aber Wenige denken es ſich lebhaft genug, daß ſie demnächſt ſterben müſſen, und dennoch iſt dies eine faſt unerlaßliche Bedingung, das Gemüth zur echten Moralität zu ſtimmen *). Die ſtärkſten Hinderniſſe aber ſtellen ſowohl der Erwägung der menſchlichen Beſtimmung und des gewiſſen Todes, als der feſten Entſchließung zur Tugend, die Zerſtreuungen der Welt entgegen. Daher läßt Petrarcha den Auguſtin ſich hierüber verbreiten, und Lehren geben, wie man dieſe richtig beurtheilen und ihnen ausweichen müſſe. Der ganze Tractat verdient, den beſten neuern aſcetiſchen Schriften an die Seite geſetzt zu werden.

Die beyden kleinen Dialoge de vera ſapientia ſind eine merkwürdige Satire des Petrarcha auf die damalige Schulweisheit, die ſich mit einem leeren und eiteln Wiſſen blähte, ohne für das wirkliche Leben und die wahre Bildung des Geiſtes und Herzens irgend einen Nutzen zu haben. Man ſieht hier am deutlichſten, wie P. die noch zu ſeiner Zeit herſchende Scholaſtik

illa infallibilis et verax eſt operum cogitationumque penſatrix; illa tibi dicet, numquam te ad ſalutem quae decuit aſpiraſſe, ſed tepidius remiſſiusque, quam periculorum tuorum conſideratio requirebat.

*) Ibid. p. 337. Es iſt eine furchtbarſchöne Schilderung des Todes, die Petrarcha dem Auguſtin in den Mund legt.

laſtik beurtheilte. Ein armer Idiot, aber von geſunder Vernunft und Welterfahrung, unter deſſen Perſon ſich P. ſelbſt verſteckt hat, komt mit einem ſchwerreichen Schulgelehrten der Zeit auf dem Markte zu Rom zuſammen, zeigt dieſem bald im Ernſte, bald mit Scherze und Spotte, den ganzen Unwerth der damaligen Schulgelehrſamkeit, und das Lächerliche und Verächtliche des Gepränges, welches damit getrieben werde. Der Schulweiſe bemüht ſich anfangs, ſeinen Vorrang als Gelehrter vor dem Idioten geltend zu machen, wird aber von dieſen mit ſo bündigen Argumenten in die Enge getrieben, daß jener ſich endlich bequemt, ein lehrbegieriger Schüler des letztern zu werden. Von dem Geiſte des Werkchens mag folgende Stelle zeugen, die auch gewiſſermaßen noch auf die heutige Afterweisheit und akademiſche Pedanterey anwendbar iſt: *Orator:* At Romani Sapientem Laelium et Catonem habuere; Graecia ipſa dum floruit ſeptem habuiſſe dicitur ſapientes. *Idiota:* Haec de antiquis ſapientibus. Foelicior aetas noſtra, quae non unum, duove aut ſeptem, ſed in ſingulis urbibus ceu pecudum greges numerat ſapientes. Nec mirum, ſane multos eſſe, qui tam facile fiant. Venit iuvenis ſtultus ad templum, Doctoris inſignia recepturus; praeceptores illum ſui celebrant ſeu amore ſeu errore; tumet ille; vulgus ſtupet; applaudunt affines et amici; ipſe iuſſus cathedram ſcandit cuncta iam ex alto deſpiciens et neſcio quid confuſum murmurans. Tunc maiores certatim ſeu divina locutum laudibus ad coelum tollunt; tinniunt interim campanae; ſtrepunt tubae; volant annuli; finguntur oſcula; vertici rotundus ac magiſtralis biretus apponitur. His peractis *deſcendit ſapiens*, qui *ſtultus aſcenderat*. Mira prorſus transformatio nec Ovidio cognita!

cognita! Sic fiunt hodie sapientes. Verus sapiens fit aliter *). —

Bey einigen kleinern moralischen Aufsätzen des Petrarcha, so wie bey seinen Schriften historischen Inhalts und den verschiedenen Briefsammlungen von ihm, in denen auch oft treffliche moralische Reflexionen vorkommen, will ich hier nicht verweilen. Eine besondere Erwähnung aber verdient noch sein Buch: De sui ipsius et aliorum ignorantia, sofern Petrarcha in diesem seinen eigenen Charakter, und sein Bestreben nach moralischer Vollkommenheit, den Gesichtspunct, woraus er die Philosophie und Wissenschaften überhaupt betrachtete, mit einer Offenheit und Herzlichkeit dargestellt hat, die in hohem Grade lehrreich und anziehend ist. Wie aus der Zuschrift des Tractats an den Grammatiker Donatus erhellt, so wurde Petrarcha zu demselben durch den Neid so vieler veranlaßt, der an seinem Ruhme nagte, und dem er dadurch zu begegnen wünschte, daß er den Ungrund desselben zeigte. Er erklärte mit liebenswürdiger Bescheidenheit, daß er keine Vorzüge und keine Talente besitze, die mit Recht Gegenstände des Neides Anderer seyn könten. Er sey kein großer Gelehrter, kein großer Redner; er habe nie nach vornehmen Würden im State gerungen, und sey noch weniger im Besitze derselben, da er ihnen vielmehr auf alle Art ausgewichen sey. Die Wissenschaften habe er niemals aus einem andern Beweggrunde getrieben, als nur um ein weiser und guter Mensch zu werden. In einem rührenden Geständnisse, wo er sich an den Erlöser wendet, sagt er: Tu scis, Domine, coram quo omne desiderium atque omne suspirium meum est, quod ex

*) *Petrarch.* de vera sapientia Dial. I, Opp. p. 324.

ex literis, quando his sobrie usus sum, nihil amplius quaesivi, quam ut bonus fierem; non quod id literas, aut, quamvis id polliceretur Aristoteles multique alii omnino, aliquem, nisi Te unum, facere posse confiderem, sed quod per literas, quo tendebam, iter honestius ac certius simulque iucundius extimarem, Te duce, non alio. Tu sis, inquam, Scrutator renum et medullarum, ita esse ut dico; nunquam tam iuvenis, nunquam tam gloriae cupidus fui, quod interdum me fuisse non inficior, quin maluerim bonus esse quam doctus *). Gerade aber weil Petrarcha bey seinen Studien lediglich die vernünftige Aufklärung und moralische Selbstbildung als Hauptzweck verfolgt hatte, und eben diese auch Andern als Hauptzweck für ihre Studien empfahl, so widmete er der scholastisch aristotelischen Philosophie seiner Zeit nicht die Achtung und den Fleiß, welche ihr von dem großen Haufen der Gelehrten gewidmet wurden; er drang also in das labyrinthische Gewinde der Subtilitäten derselben sehr wenig ein; und daher nahmen denn seine Neider Veranlassung, ihm Unwissenheit vorzuwerfen, und daraus Folgerungen zu ziehn, wie wenig er seines Ruhmes und Ansehns bey dem Publicum und bey den Großen werth sey. Die bescheidenen Aeusserungen über seine Talente und Kentnisse waren also noch nicht hinreichend, um die Pfeile des Neides abzuwenden, und die nachtheiligen Wirkungen der Verunglimpfung desselben zu hindern, da der Neid jene Bescheidenheit selbst gegen ihn benutzte. Petrarcha rechtfertigte daher seinen Gesichtspunct, aus welchem er den Werth der Studien beurtheilte, noch bestim-

*) *Petrarch.* de ignor. sui ipsius et mult. Opp. p. 1039.

bestimter und nachdrücklicher. Er zeigt, daß die wahre Unwissenheit auf Seiten der Schulgelehrten sey, denen Aristoteles ihr Gott wäre, und die doch diesen Aristoteles selbst nicht verständen. Besonders vertheidigt er seinen Begriff von der Moralität gegen den Vorwurf, daß derselbe nicht echt Aristotelisch sey, und entdeckt bey der Gelegenheit seine Meynung über den Werth der Aristotelischen Moralphilosophie und das Vorurtheil überhaupt, das man für den Aristoteles habe. Es könne wohl seyn, sagt er, daß er nicht bloß etwas von der Aristotelischen Lehre Abweichendes, sondern sogar ihr Widerstreitendes gelehrt habe; daraus würde nicht gleich folgen, daß er irre. Auch möchten seine Neider, die alles beurtheilen wollten, ob sie gleich nicht alles begriffen hätten, auch in seine Behauptungen einen falschen Sinn gelegt haben, der nicht darin enthalten sey. Ein großer Theil dieser Unwissenden hange an den Worten, wie der Schiffbrüchige an einem Stücke Holz, und glaube nicht, daß einerley Sache sich auf eine gute Art anders ausdrücken lasse, so groß sey bey ihnen die Armuth des Geistes oder der Sprache. In Ansehung des Aristoteles selbst gesteht er, daß er an der Schreibart desselben nie großes Vergnügen gefunden habe, ob er gleich wohl wisse, daß die Griechen und auch Cicero ihre Fülle und Eleganz priesen; was aber wohl von den Aristotelischen Werken in der Originalsprache gelten möge, nicht von den lateinischen Uebersetzungen, die hart und rauh seyen; daher sich die Gedanken des Aristoteles oft besser, verständlicher und angenehmer mit andern Worten, als mit dessen eigenen darstellen liessen. Die Begriffe der Tugend und des Lasters bestimme Aristoteles sehr scharfsinnig; er erörtere, was jeder einzelnen Tugend und jedem Laster eigen sey; aber

damit

damit kläre er nur den Verstand auf, ohne das Herz und den Willen zu bessern. Es sey etwas anders, die Tugend verstehn, als sie lieben; etwas anders, das Gute zu kennen, als es zu wollen. Anreizungen zur Tugend, wodurch das Gemüth zur Liebe derselben, und zum Hasse gegen das Laster angetrieben und entzündet werde, gewähre die Lectüre der moralischen Schriften des Aristoteles gar nicht, oder nur sehr wenig. Wer diese suche, der werde sie vielmehr bey den Lateinern, dem Cicero, Seneca, und worüber sich Mancher vielleicht wundern dürfte, beym Horaz finden. Was könne aber die Erkentniß der Tugend nützen, wenn diese Erkentniß nicht Liebe derselben erzeuge? Was helfe die Kentniß des Lasters, wenn sie nicht Abscheu erwecke? Bey einem bösen Willen könne gerade die Kentniß der Schwierigkeit der Tugend, und der verführerischen Leichtigkeit des Lasters, das Gemüth zu jener träge und wankend machen. Es sey auch nicht zu verwundern, daß Aristoteles sich weniger damit beschäfftigt habe, die Gemüther zur Tugend zu ermuntern und zu stärken; da er nach dem Zeugnisse des Cicero den Vater der Moralphilosophie, den Sokrates, belächelt und verachtet habe, ihn, der nebst dem Plato die Tugend in ihrer liebenswürdigsten Gestalt zeige, und dadurch die Gemüther für sie gewinne und entflamme. Ueberhaupt, setzt Petrarcha vortrefflich hinzu, sind diejenigen die wahren Moralphilosophen und die besten Lehrer der Tugend, deren erster und letzter Zweck ist, ihre Zuhörer und Leser zu guten Menschen zu machen; die nicht bloß lehren, was die Tugend und das Laster seyen, sondern auch Liebe und Eifer für die beste, und Haß und Abscheu gegen die schlechteste Sache in der Welt einflössen. Es ist sicherer, sich um einen guten und frommen Willen, als

um deutliche Erkentniß des Verſtandes zu bemühen, wenn anders der Gegenſtand des Willens nach der Meynung der Weiſen das Gute, der Gegenſtand der Erkentniß die Wahrheit iſt. Es iſt auch heilſamer, das Gute zu wollen, als das Wahre zu erkennen. Jenes iſt niemals ohne Verdienſt; dieſes iſt oft mit Schuld verbunden, und führt alsdenn keine Rechtfertigung mit ſich *).

Nach

*) *Ibid.* Opp. p. 1051. Die Stelle iſt zur Charakteriſtik der philoſophiſchen Denkart ſowohl des Petrarcha ſelbſt, als des großen Haufens der Gelehrten ſeines Zeitalters zu merkwürdig, als daß ich mich enthalten könte, ſie ganz in der Originalſprache herzuſetzen: Hinc maximum noſtrae ignorantiae argumentum habent, quod neſcio quid aliter de virtute, neque ſat Ariſtotelice dixerim. En crucibus dignum crimen. Perfacile fieri poteſt, ut non diverſum modo aliquid, ſed adverſum dixerim, nec male illico dixerim. Illud quoque poſſibile eſt, ut id licet aliter dixerim, atque iis omnia iudicantibus, ſed non omnia intelligentibus, dicere aliud viſus ſim. Magna enim pars iguorantium, ut liguo naufragus, verbis haeret; neque rem unam bene aliter dici putat; tanta vel intellectus, vel ſermonis, quo conceptus exprimitur, inopia eſt. Equidem fateor, me ſtylo viri illius (Ariſtotelis) qualis eſt nobis, non admodum delectari, quamvis eum in ſermone proprio et ducem et copioſum et ornatum fuiſſe Graecis teſtibus et Tullio auctore didicerim, antequam ignorantiae ſententia condemnarer. Sed interpretum ruditate vel invidia ad nos durus ſcaberque pervenit, ut nec ad plenum mulcere aures poſſit, nec haerere memoriae; quo fit ut interdum Ariſtotelis mentem non illius, ſed ſuis verbis exprimere, et audienti gratius et promtius ſit loquenti. Neque illud diſſimulo, quod ſaepe cum amicis dixi, nunc ut ſcribam cogor, non ignarus, magnum mihi hinc famae periculum inſtare, magnumque et novum eius quae mihi obiicitur ignorantia argumentum, ſcribam tamen, nec iudicia hominum verebor.

Nach dieſer allgemeinen Schilderung der Philoſophie des Petrarcha wird es keiner Erklärung weiter bedürfen.

rebor. Audiant me licebit omnes qui usquam ſint Ariſtotelici; ſcio quam facile ſolum hunc peregrinum et exiguum conſpuent libellum; eſt enim in convitia pronum genus; ſed de hoc libellus ipſe viderit quo ſe linteo detergat; modo me ne conſpuant, ſat eſt mihi. Audiant Ariſtotelici, inquam, omnes, et quoniam Graecia noſtris ſermonibus ſurda eſt, audiant quos Italia omnis et Gallia, et contentioſa Pariſeos ae ſtrepidulus ſtraminum vicus habet: omnes morales, niſi fallor, Ariſtotelis libros legi, quosdam etiam audivi, et antequam haec tanta detegeretur ignorantia, intelligere aliquid viſus eram, doctiorque his forſitan nonnumquam, ſed non qua decuit melior factus ad me redii, et ſaepe mecum, quandoque cum aliis queſtus ſum, illud rebus non impleri, quod in primo Ethicorum philoſophus idem ipſe praefatus, eam ſcilicet philoſophiae partem dixi, non ut *ſciamus*, ſed ut *boni fiamus*. Video nempe, virtutem ab illo egregie diffiniri et diſtingui, tractarique acriter, et quae cuique ſunt propria ſeu vitio ſeu virtuti; quae cum didici ſcio pluſculum, quam ſciebam; idem tamen eſt animus qui fuerat voluntasque eadem. Idem ego; aliud eſt enim ſcire, atque aliud amare; aliud intelligere, atque aliud velle; docet ille, non infitior, quid eſt virtus, at ſtimulos, at verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa vel non habet vel pauciſſimos habet, quos qui quaerit apud noſtros, praecipue Ciceronem atque Anneum, inveniet, et quod quis forte mirabitur, apud Flaccum, poetam quidem ſtylo hiſpidum ſed ſententiis periucundum. — Neque eſt mirari, ſi in excitandis atque in erigendis ad virtutem animis ſit parcior, qui parentem philoſophiae huius Socratem circa moralia negociantem, ut verbo eius utar, irriſerit et ſi quid Ciceroni credimus contemſerit. — Hi ſunt veri philoſophi morales et virtutum optimi magiſtri, quorum prima et ultima intentio eſt, bonum facere auditorem et lectorem, qui-

bedürfen, wie er sich eine so hohe Achtung bey seinen Zeitgenossen und eine so ausgebreitete Wirksamkeit erwarb. Mitten unter dem geräuschvollen und betäubenden Geschwätze der Scholastiker und sogenanten Aristoteliker, dessen Bedeutung und Zweck für die menschliche Gesellschaft weder die ungelehrten Weltleute begreifen, noch die Schwätzer selbst angeben konten, führte Petrarcha seine bescheidene philosophische Muse, eine Lehrerinn nützlicher Wahrheit und echter Tugend, in das Publicum ein. In einer so unmittelbaren Beziehung auf die wahren theoretischen und praktischen Bedürfnisse der Menschheit; mit einer so ernsten Beobachtung seiner selbst und Anderer; mit so viel Geist und so viel Kentniß der bessern Weisheit des Alterthums; mit so viel Kunst und Eleganz der Darstellung und des Styls, hatte das ganze Mittelalter hindurch bis auf jene Zeit kein Schriftsteller geschrieben. Die Natur des menschlichen Geistes müßte nicht überall und in jedem Zeitalter in ihren Grundgesetzen sich gleich seyn, wenn nicht bey dem Grade von literarischer Bildung, den doch die Zeitgenossen Petrarcha's erreicht hatten, der größere und unbefangenere Theil derselben zur Bewunderung und Verehrung des Mannes hingerissen wäre, in dessen Werken sie eine Philosophie fanden, die freylich der Philosophie der Schule gar nicht ähnlich sah, aber dafür um desto mehr jeder gesunden und mit Erfahrung über Welt und Menschen ausgerüsteten Vernunft sich bewährte. War auch manches in der Philosophie des Petrarcha einseitig, mangelhaft und paradox, so konte dieses

que non solum docent, quid est virtus aut vitium, praeclarumque illud, hoc fuscum nomen auribus instrepunt, sed rei optimae amorem, studium, pessimaeque rei odium fugamque inserunt. —

dieſes bey dem vielen Vortrefflichen, was ſie darbot, am leichteſten überſehen werden. Selbſt der Eifer, welchen Petrarcha für das Studium der alten claſſiſchen Literatur erweckte, war gewiß zum Theile auch eine Wirkung des Eindrucks, welchen ſeine philoſophiſchen Schriften machten. Er hatte in dieſen ſo viele intereſſante Notizen, Ideen und Ausſprüche aus den Alten zerſtreut; er hatte ſo auffallend durch ſein Beyſpiel dargelegt, wieviel man in der Ausbildung des philoſophiſchen und äſthetiſchen Talents den Alten ſchuldig werden könne; daß damals nichts natürlicher, als die allgemeine Richtung der beſſern Köpfe war, ſich zum genauern Studium eben der claſſiſchen Werke des Alterthums zu wenden, durch deren weiſe Benutzung Petrarcha der nützlichſte und berühmteſte Lehrer ſeiner Zeit wurde.

Fünfter Abschnitt.

Geschichte des Studiums der Platonischen und Aristotelischen Philosophie im Occidente im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte.

Die Ursachen, welche im Occidente im Anfange des Mittelalters den gänzlichen Verfall der Literatur überhaupt bewirkt hatten; ferner diejenigen, welche in der Folge die Scholastik erzeugten, und wodurch das Aristotelische System, die einzige Philosophie des Alterthums, die man noch im Occidente kante? so sehr verfälscht und entstellt wurde, waren zu Constantinopel und in den übrigen Provinzen des griechischen Kayserthums nicht eingetreten. Allerdings waren die wissenschaftlichen Studien auch hier im Verhältnisse zu den bessern Zeiten Griechenlands und Roms gar sehr in Verfall gerathen. Statt einer selbstständigen vernünftigen Forschung im Gebiete der Philosophie hatte der Aberglaube sein Haupt erhoben, und die Dogmatik des damaligen Christenthums war die Tyranninn der Vernunft und der vornehmste Gegenstand ihrer Beschäfftigung geworden. Allein die Denkmäler der griechischen Literatur aus der frühern Periode hatten sich doch zum großen Theile erhalten, und würden bis zum Untergange des griechischen Kayserthums fast sämtlich erhalten worden seyn, wenn nicht so viele derselben durch die Verwüstungen der Lateiner bey den Kreuzzügen, durch die verheerenden Einfälle anderer barba-

barbariſchen Völker, beſonders der Araber, und ſpäterhin der Türken, durch mehrere große Feuersbrünſte in Conſtantinopel, vernichtet worden wären. Es gab daher immer noch eine beträchtliche Zahl von Gelehrten unter den Griechen, welche die ältere Literatur ihres Volks ſtudirt, und ſich dadurch eine vorzügliche wiſſenſchaftliche Bildung erworben hatten. Auch waren wiſſenſchaftliche Studien nicht lediglich auf die Geiſtlichen beſchränkt, wenn gleich dieſe ſich denſelben am meiſten widmeten. Auch die vornehmern Familien in den größern Städten des byzantiniſchen Reichs, die Statsmänner, und die Kayſer ſelbſt, beſaßen literariſche Cultur, und laſen die ältern griechiſchen Dichter, Hiſtoriker, Redner und Philoſophen. Dadurch erhielt ſich auch immer unter den Griechen eine profane Gelehrſamkeit, die nicht bloß auf die theologiſchen Studien bezogen und dem theologiſchen Intereſſe untergeordnet wurde, wie es im Occidente während des Mittelalters durchaus der Fall war. Die philoſophiſchen Studien drehten ſich freylich faſt ganz um das Ariſtoteliſche und Platoniſche Syſtem herum, die damals einander die ausſchließende Herrſchaft ſtreitig machten. Man hatte den Wahn, daß mit dieſen Syſtemen alle möglichen philoſophiſchen Erkentniſſe erſchöpft ſeyen, und das Bemühen des Gelehrten war nur darauf gerichtet, über jene Syſteme zu commentiren, den Vorzug des einen vor dem andern hauptſächlich in ihrer Relation zum Chriſtenthume darzuthun, oder einen Synkretismus zwiſchen beyden Syſtemen ſelbſt und andern ältern philoſophiſchen Vorſtellungsarten zu verſuchen. Durch dieſe Bemühungen hatten beyde Syſteme nach und nach eine andere Geſtalt, einen ganz andern Charakter bekommen, als welcher ihnen urſprünglich eigen war. Beſonders war der Platonis-

mus völlig ausgeartet, und in einen schwärmerischen Mysticismus übergegangen, der sehr verschieden dargestellt wurde, und der jetzt nach der Verschiedenheit der Darstellung bald Neoplatonismus, bald Cabbalismus heißt, den man damals aber gar nicht von dem sogenanten Platonismus unterschied, sondern mit diesem ungeachtet aller innern Differenz desselben als Ein System betrachtete. Da inzwischen die meisten und wichtigsten Originalwerke des Plato und Aristoteles den Verwüstungen der griechischen Literatur im Oriente entgangen waren; da ferner von den Werken anderer älterer philosophischen Schulen der Griechen noch mehrere ganz oder in Bruchstücken existirten; so blieb immer die Möglichkeit übrig, die ursprünglichen und echten Systeme sowohl des Plato und Aristoteles, als anderer griechischer Philosophen, durch unbefangenes und sorgfältiges Studium der wahren Quellen derselben wieder herzustellen, und auf diese Art die wissenschaftliche Philosophie überhaupt vorerst wenigstens in jenen Zustand zurück zu bringen, in welchem sie zur Zeit des größten Dogmatisten, des Aristoteles, und des größten Skeptikers unter den Griechen, des Sextus Empirikus, war. Bey der ersten Verpflanzung der griechischen Literatur nach Italien im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte konte an eine solche vollendetere Wiederherstellung der wahren ältern griechischen Philosophie noch nicht gedacht werden. Diese konte erst die Wirkung eines lange fortgesetzten Studiums der gesamten philosophischen Literatur der Griechen seyn; sie setzte eine Prüfung der verschiedenen damals gangbaren Darstellungen und Erklärungen der herschenden philosophischen Systeme des Plato und Aristoteles, und eine größere Unbefangenheit des Geistes voraus, die sich anfangs, da man in Italien erst mit der gel-

tenden

tenden Zeitphilosophie der Griechen bekant wurde, gar nicht erwarten ließ.

Es ergiebt sich schon aus diesen vorläufigen Bemerkungen, daß es eine sehr irrige historische Meynung ist, wenn man glaubt, daß durch die Ueberkunft gelehrter Griechen nach Italien, und durch ihre literarische Thätigkeit, besonders durch ihre Lehrvorträge, die Kentniß der reinen Platonischen und Aristotelischen Philosophie wieder hergestellt sey. Nur die Möglichkeit derselben stellten diese wieder her, dadurch, daß sie die Werke des Plato und Aristoteles mit sich brachten, oder in der Originalsprache verstehen lehrten; so daß über kurz oder lange ein uneingenommener Kopf, der jene studirte, den Unterschied entdecken konte, was für eine Philosophie in jenen eigentlich gelehrt werde, und was für eine man daraus gemacht habe. Die Philosophie selbst, welche die Griechen im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte in Italien einführten, war die Philosophie ihrer Zeit, oder diejenige Ansicht und Auslegung des Platonischen oder Aristotelischen Systems, welche damals in ihrem Vaterlande die herschende war. Da man in diesem schon seit Jahrhunderten über den Vorzug des Platonischen oder Aristotelischen Systems gestritten hatte, auch wohl beyde zu vereinigen bemüht gewesen war, so giengen natürlich mit der Verpflanzung jener Systeme auch jene Streitigkeiten und Bemühungen nach Italien herüber. Die letztern wurden hier sogleich wieder erneuert, und zwar mit noch größerer Lebhaftigkeit, da das persönliche Interesse der Anhänger des Plato oder Aristoteles nunmehro davon abhing, welcher von beyden die Herrschaft über die Italienischen Philosophen gewann, oder inwiefern sich eine Ausgleichung unter den Ansprüchen beyder

bewir-

bewirken ließe. So wenig indessen der Streit über den Vorzug des Plato und Aristoteles, und die Möglichkeit einer Vereinigung derselben, durch die frühern Debatten der griechischen Philosophen in den nächstverflossenen Jahrhunderten entschieden war und der Natur des Gegenstandes nach hatte entschieden werden können; so wenig ward er auch nunmehro bey der Erneuerung des Studiums der Platonischen und Aristotelischen Originalphilosophie und der Werke der ältern griechischen Ausleger derselben entschieden. Die Parteyen der Platoniker und Aristoteliker behaupteten sich immer neben einander, ohne daß eine die andere völlig hätte widerlegen und vom Gebiete der geltenden Philosophie ausschliessen können. Im Grunde war keines von beyden Systemen für die Vernunft befriedigend, weder das Platonische, noch das Aristotelische; ihre gegenseitigen Vorzüge wurden durch ihre gegenseitigen Mängel aufgehoben. Die Platonische Philosophie hatte den Reiz der größern Neuheit für die Italienischen Gelehrten; sie war anziehender und unterhaltender nicht bloß für die logisch speculirende Vernunft, sondern auch für die Phantasie und das Herz; sie begünstigte mehr eine idealische Gemüthsstimmung, sowohl in speculativem, als in praktischem Betrachte; und empfahl sich, zum mindesten in den Werken des Plato selbst, durch die Kunst und Annehmlichkeit der Darstellung. Dagegen war die Aristoelische Philosophie schon aus den Zeiten des Mittelalters her im Besitze einer allgemeinen Achtung, die dadurch noch ungemein verstärkt wurde, daß, da man jene aus ihren ursprünglichen Quellen kennen lernte, manche Vorzüge derselben entdeckt wurden, die man vorher nicht gekant hatte. Sie zeichnete sich durch ihre systematische Form aus, die sie für den wissenschaftlichen

lichen Unterricht brauchbar machte, und die der Platonischen ganz fehlte. Was ihr an Schönheit und Interesse der Darstellung abgieng, das ward bey ihr durch Kürze, Bestimtheit des Ausdrucks, durch größere Schärfe und Consequenz der Beweise und Schlußfolgen, durch eine leichtere und deutlichere Uebersicht des ganzen Ideenganges, der gerade durch die vom Plato gewählte künstliche dialogische Form oft sehr verwickelt ist, wieder ersetzt. Die mythische Einkleidung, die idealische Tendenz mancher Platonischer Philosopheme, das Schwärmerische und Mystische der Platonischen Moral, zumal der Neuplatonischen, so wie es manche Köpfe für den Platonismus gewann, so machte es Andere ihm abgeneigt, denen die logisch gründlichere und strengere Speculation des Aristoteles, und seine mehr auf die wirkliche Ausübung im Leben berechnete Moral und Politik besser gefiel. Auch hatte Aristoteles der vornehmsten Lehre der Platonischen Philosophie, worauf das ganze System derselben in seiner Eigenthümlichkeit sich stützte, der sogenanten Ideenlehre, in der That sehr trifftige Gründe entgegensetzt, die weder die ältern noch die neuern Platoniker abzulehnen und zu widerlegen wußten, und die daher auch im Urtheile der damaligen Italienischen Gelehrten dem Aristotelischen Systeme einen Vorzug vor dem Platonischen verschafften. Wenn jenes in seinen Principien und Resultaten nicht immer überzeugend war, so war es das Platonische noch weniger, und die Einwürfe, welche sich gegen jenes vorbringen liessen, konten aus diesem nicht gehoben werden; wohl aber liessen sich manche Einwürfe gegen dieses aus jenem heben. Ueberdem hatte das Aristotelische System, so wie es von seinem Urheber aufgestellt und im Innern ausgeführt war, noch ein paar Eigenschaften, welche dasselbe

selbe seinen Anhängern höchst schätzbar machen mußten, und an welchen es dem Platonischen gänzlich gebrach. Es umfaßte erstlich alle im Alterthume und bis auf diese Zeit irgend cultivirte philosophische Disciplinen vollständig im Zusammenhange, und betraf nicht bloß einzelne Materien, wie das Platonische und Neuplatonische, das man gewissermaßen erst aus den vorhandenen Materialien zu einer förmlichen und vollständigen systematischen Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften umarbeiten und ausbilden mußte. Es war daher ungleich leichter, ein systematischer Lehrer der Aristotelischen, als der Platonischen Philosophie zu seyn, und so wurde mancher gute Kopf selbst durch den scientifischen Mechanismus zu jenem hingezogen. Auch hatte Aristoteles in seinen Werken nicht bloß die eigentlich philosophischen Disciplinen bearbeitet, sondern das ganze Feld menschlicher Erkentniß überhaupt, soweit es in seinem Zeitalter theils schon von andern durchstreift war, theils von ihm selbst durch eigne Beobachtung und Forschung hatte angebaut werden können. Nach ihm war der Bezirk des menschlichen Wissens, hauptsächlich in Ansehung der Naturkunde und Naturgeschichte, nicht beträchtlich erweitert worden; im Gegentheile die Kentniß dieses selbst ward erst dadurch völlig wiederhergestellt, daß man die sämtlichen Aristotelischen Schriften, und nunmehro auch im Originale, kennen lernte. So war Aristoteles der vornehmste Lehrer auch über das Detail der Natur, wovon die Philosophie abstrahirt, und schon dies konte und mußte die Autorität desselben neben dem Plato erhalten, auch wenn man übrigens des letztern Philosophie vorzüglicher fand. Eine andere schätzbare Eigenschaft des Aristotelischen Systems war die darin enthaltene Kritik der mannichfaltigen Vorstellungs-

ſtellungsarten der ältern griechiſchen Philoſophen, die in den Platoniſchen Dialogen ungleich ſeltener und immer nur fragmentariſch angetroffen wird. Mit der Kentniß des Ariſtoteliſchen Syſtems erwarb man ſich alſo zugleich die Kentniß der geſamten griechiſchen Philoſophie in ihrer Beziehung zu jenem, und ſah ſich im Stande, dieſe aus Ariſtoteliſchen Principien zu widerlegen; ſtatt daß der Platoniker nicht ſelten in Verlegenheit ſeyn mußte, wie er manche abweichende ältere Philoſopheme der Griechen aus ſeinen Principien widerlegen wollte, ſoferne in den Werken des Plato nichts hierüber vorkam. Obgleich alle dieſe erwähnten Eigenſchaften des Ariſtoteliſchen Syſtems nicht von der Art waren, daß ſie die Verbreitung der Platoniſchen Philoſophie in Italien anfangs hätten hindern, oder auch in der Folge das Studium dieſer gänzlich hätten verdrängen können, indem dasſelbe an und für ſich immer ſein Intereſſe behielt; ſo waren ſie doch hinreichend, das Anſehn und ſelbſt eine gewiſſe Oberherrſchaft des Ariſtoteliſchen Syſtems im Gebiete der Philoſophie zu erhalten, welche dieſes auch nicht eher verloren hat, als bis die Speculation anfieng, ganz unabhängig von aller Philoſophie des Alterthums neue Wege zur Wahrheit zu verſuchen. Eine Beſchuldigung, die man dem Ariſtoteliſchen Syſteme aufbürden konte und wirklich aufbürdete, und die das Platoniſche weniger oder gar nicht traf, wiewohl der antiplatoniſche Fanatismus dies auch nicht zugeben wollte, daß jenes nehmlich dem Chriſtenthume widerſtreite, konte freylich die Aufnahme dieſes begünſtigen, und zur Unterdrückung jenes beytragen. Aber auf die vorzüglicheren philoſophiſchen Köpfe that dieſe Beſchuldigung gerade die entgegengeſetzte Wirkung, und nahm ſie noch mehr für das Ariſtoteliſche Syſtem ein. Sie

erfan-

erfanden auch sehr bald die Ausflucht, daß man aus bloßer Vernunft philosophiren könne, wie man wolle, wenn man nur die Philosophie der christlichen Dogmatik unterordne, und bey dem Glauben an die Lehre der Kirche beharre. Uebrigens war die Verschiedenheit der wahren Aristotelischen und Platonischen Philosophie zu wesentlich und zu groß, als daß die Bemühungen Einiger von den Wiederherstellern der griechischen Philosophie in Italien, beyde mit einander zu vereinigen und zu Einem Systeme zu erheben, hätten gelingen können. Man versuchte auf's neue vergeblich, was man in den verflossenen Jahrhunderten schon so oft vergeblich versucht hatte.

Es lag in den damaligen Umständen, daß bey der ersten Einführung der Platonischen und Aristotelischen Originalphilosophie in Italien der Streit zwischen beyden zuerst von den Platonikern angefangen wurde. Die echte Aristotelische Muse fand auf allen Universitäten und Schulen ihren Wohnsitz schon von Alters her bereitet, und konte gleich triumphirend einziehn; die Muse des Plato war eine Fremde, nnd die überdem an jener ihre natürliche Feindinn hatte. Sie mußte also, nachdem sie auch durch Barlaam, Petrarcha und dessen Zöglinge und Freunde einen Zutritt und ein gewisses günstiges Vorurtheil bey mehreren Italienischen Gelehrten gewonnen hatte, dieses zu rechtfertigen und zu bestätigen suchen; und das konte nur dadurch geschehen, daß sie den Unterschied auffallender zeigte, der zwischen ihr und der Aristotelischen Muse obwalte, und denselben zu ihrem Vortheile darstellte. Hiervon war aber eine natürliche Folge, daß sie bey ihrer Gegnerinn, die sich schon hier und da verdrängt sah, und noch mehr verdrängt zu werden fürchten mußte, den heftigsten Widerspruch

fand;

fand; ſo daß gleich der Anfang der Geſchichte der neuern Philoſophie eine Geſchichte des Streits unter dieſen beyden iſt.

Der Streit über den Vorzug der Ariſtoteliſchen oder Platoniſchen Philoſophie wurde zuerſt begonnen vom Georgius Gemiſtus Pletho in einem Tractate: De Platonicae atque Ariſtotelicae philoſophiae differentia *). Es iſt des Lärmes ſchon oben erwähnt worden, welchen Pletho durch die zu großen Lobeserhebungen des Plato und die Herabſetzung des Ariſtoteles, die er ſich darin erlaubte, gegen ſich erweckte. Seine Gegner rächten ſich anfangs dadurch, daß ſie ihn kätzeriſcher Blasphemieen gegen den Kirchenglauben anklagten, und nun als echte Kätzerrichter gegen das Buch wütheten. Indeſſen erhielt dieſes doch auch einen gelehrten Widerſacher an dem Georg von Trapezunt, der eine Comparationem Platonis et Ariſtotelis ſchrieb, dem Plato die Lobſprüche, die ihm Pletho gegeben, mit bittern Invectiven vergalt, und dagegen das Verdienſt und die philoſophiſche Tugend des Ariſtoteles um ſo enthuſiaſtiſcher hervorhob. Gegen die Schrift des Georg von Trapezunt erſchien wiederum das Werk des Cardinals Beſſarion: In calumniatorem Platonis libri IV **). Da in dieſem die von

*) Dieſer Tractat iſt griechiſch herausgekommen zu Venedig 1540. 4. und ex verſione latina *Georgii Chartandri* (*Heniſch*) zu Baſel 1574. 4.

**) Ich habe folgende Ausgabe vor mir: *Beſſarionis* Cardinalis Niceni et Patriarchae Conſtantinopolitani in calumniatorem Platonis libri quatuor. — Eiusdem correctio librorum Platonis de legibus Georgio Trapezuntio interprete, ubi paſſim verba graeca ipſius Platonis recitantur et emendata et cum ſuis accentibus; nam in libris Romae olim impreſſis deſunt. Deinde a Beſ-

von beyden entgegengesetzten Parteyen vorgebrachten Streitgründe am ausführlichsten vorkommen; die Hauptmomente insbesondere, die in dem Tractate des Pletho enthalten sind, auch in diesem wiederholt werden; und die Schrift des Georg von Trapezunt selbst nicht gedruckt ist; so ist jenes Werk des Bessarion als die vornehmste Quelle zur Geschichte des ersten Streits zwischen den neuern Platonikern und Aristotelikern anzusehn. Ueberdem zeigt sich Bessarion als einen bescheidenen, ruhigen und gemäßigten Beurtheiler; er ist kein ganz einseitiger Lobredner weder des Plato noch des Aristoteles; ob er gleich für den erstern Partey nahm, so suchte er doch zugleich den Streit zu vermitteln, und läßt wenigstens dem Aristoteles Gerechtigkeit wiederfahren, so weit ihm diese nach dem Gesichtspuncte gebührte, woraus er ihn schätzte. Er beruft sich auch auf seine ehemalige freundschaftliche Verbindung mit dem Georg, die ihn bewogen habe, so viel möglich sich aller Heftigkeit und Schmähungen

sarione saepe argumento praemisso in latinum vertuntur. Postremo Trapezuntii tralatio subiungitur — Eiusdem de natura et arte adversus eundem Trapezuntium tractatus; Venet. in aed. Aldi Rom. 1503 fol. Diese Ausgabe ist, wie Aldus versichert, nach einem Manuscripte des Bessarion gedruckt, und daher um vieles correcter und etwas vollständiger als die ältere Römische Ausgabe. Die beyden letztern Werke werden auch als ein fünftes und sechstes Buch des erstgenanten Werks mit aufgeführt, so daß alle drey Werke ein Ganzes ausmachen. In einer spätern Ausgabe (Venet. in aed. Aldi et Andreae Soceri 1516 fol.) ist noch hinzugekommen vom Bessarion: Metaphysicorum Aristotelis XIV libb. translatio. Theophrasti metaphysicorum lib. I. Diese Uebersetzung des Bessarion von der Metaphysik des Aristoteles ist auch in den neuern Ausgaben der Aristotelischen Werke beybehalten.

hungen zu enthalten, und sogar den Namen jenes zu verschweigen, damit man zum mindesten von ihm nicht erfahre, wer der calumniator Platonis gewesen sey.

Bessarion charakterisirt zuvörderst im Allgemeinen die Art, wie Georg von Trapezunt den Plato mit dem Aristoteles verglichen habe. Er habe, sagt er, in dem Buche eine Untersuchung der Theorieen beyder Philosophen von natürlichen und göttlichen Dingen, von der Sittlichkeit, von den Gesetzen des Denkens, erwartet; inwiefern beyde große Männer zusammenstimten oder von einander abwichen, und auf was für Gründen die Differenz beruhe; was beym Aristoteles Materie und Form, und ob die Seele eine Entelechie sey; ob es abgesonderte Formen der Dinge gebe, wie Plato behauptet, oder ob diese nicht abgesondert existiren könten; ob sie für sich, oder nur in den Begriffen der Seele vorhanden wären; ob die Welt unerschaffen und ewig, oder erschaffen und vergänglich; ob Gott der Urheber der Welt der Materie nach, oder nur der Urheber der Bewegung und Form der Natur sey; ob der Himmel zu einem der vier Elemente gehöre, oder ein fünftes ausmache; was der Endzweck des Universum's und das höchste Gut sey, ob die Tugend, oder die contemplative Erkentniß? Dies seyen die Gegenstände, mit denen sich die Vorgänger unter den Griechen beschäfftigten, so daß sie nach ihrer Prüfung entweder der Vorstellungsart des Plato oder des Aristoteles gefolgt wären, oder beyde zu vereinigen gesucht hätten. Durch ein neues Werk der Art, desgleichen unter den Lateinern Niemand geliefert, würde auch Georg sich verdient gemacht und großen Ruhm erworben haben. Dagegen enthalte das ganze Werk desselben, gleich der ältern Komödie der Griechen, nichts als Schmähungen und Läste-

rungen, aller notorischen Wahrheit zum Trotze. Aristoteles werde darin nicht nur gepriesen, und Plato ihm nachgesetzt, was man allenfalls ertragen könne; sondern der letztere heiße auch ein Ignorant, ohne alle Erfahrung, ohne alle Kentniß der Mathematik, der Philosophie, der Redekunst, und aller übrigen Disciplinen; und noch mehr, er heiße ein Verschwender und schlechter Mensch, der sich in allen Lastern herumgewälzt habe. Nach dieser allgemeinen Charakteristik giebt Bessarion den Inhalt von Georg's Werke noch genauer an. Es war in drey Bücher abgetheilt. Das erste befaßte eine Vergleichung der Platonischen und Aristotelischen Lehre, die in einer Reihe kecker Behauptungen ohne alle Beweisgründe bestand. Aristoteles habe Systeme von allen Wissenschaften aufgestellt; Plato nicht; es fehle dem letztern gänzlich an einer bestimten und sichern Art zu argumentiren; seine und seiner Anhänger Philosophie sey abgeschmackt, lächerlich, kindisch, sich selbst widersprechend, und betreffe die unbedeutendsten Dinge. Im zweyten Buche suchte Georg zu zeigen, daß die Meynungen des Aristoteles den wahrsten und heilsamsten Lehren der christlichen Religion gemäß, und eben deßwegen wahrer als die Platonischen seyen, die von diesen Lehren abwichen und dadurch ihre Falschheit verriethen. Das dritte und letzte Buch war ein Pasquill auf das Leben und den Charakter des Plato, der hier von einer so schändlichen Seite dargestellt wurde, daß Bessarion bey der bestimten Erwähnung dieses dritten Buchs in die heftigste Indignation ausbricht *). Er

*) *Bessarion* in Calumn. Platonis lib. I. cap. 1. Tertio vero atque postremo libro vitam Platonis continentissimam integerrimamque accusat, ac iurgiis et contume-

liis

Er fand das Verfahren des Georg gegen den Plato um deſto frevelhafter und verabſcheuungswürdiger, da die eifrigſten Apologeten des Chriſtenthums gegen die heydniſchen Philoſophen ſich ſo oft auf die Urtheile des Plato berufen hatten und noch beriefen, um dieſe durch die Stimme eines Weltweiſen aus ihrem eignen Mittel zu widerlegen; eine Art der Vertheidigung, die jetzt dem Chriſtenthume ganz entzogen wurde, ſobald Plato ſelbſt lächerlich und verächtlich gemacht war. Zwar konte die Verleumdung des Georg dem ruhmvollen Andenken des Plato bey den Griechen nicht viel ſchaden, wohl aber bey den Lateinern, welche die Schriften deſſelben

liis infectatur. Pro ſcelus atque flagitium! Quo mimo, quo paraſito, quo lenone, quo cinaedo, quo ſcelerato, flagitioſo, peſtifero. infido, fraudulento, nebulone, profuſo, non turpius, foedius, deteſtabilius vixiſſe illum affirmat? O novum iurgiorum genus, o iniquas calumnias et ante hunc diem inauditas! Profecto ſi affirmari haec de aliquo poſſent, nemo tamen foret usque adeo aut virtutis expers aut doctrinae, qui res adeo foedas, turpes, flagitioſas, nefandas, vel proloquendo ora polluere, vel ſcribendo inficere ac commaculare manus auderet. Heu quid iſte ſceleris in Platonem non evomit? Nonne ebrietatem obiecit? Nonne fornicationes, adulteria, ſtupra et nefandos marium concubitus? Nonne ingratitudinem, tyrannidem, vim, rapinas, ſtultitiam, legum iniquitatem, et quicquid denique dici aut cogitari dirum tetrumque poteſt? Quod ſi omnes qui unquam omnibus ante actis ſeculis fuerunt viros truces, agreſtes, efferos, ſaevis ac teterrimis moribus, ſimul collegiſſet, in quos graviſſime acerbiſſimeque invehereretur: quid obſecro te plus haberet, quod adverſus omnes evomeret, hic calumniator, et hoſtis hominum, et novus Timon atque alter Momus? Haec igitur cum legiſſem, non potui tam iniquam hominis mentem non execrare, eius praeſertim, qui mecum familiaritate coniunctus aliquando fuiſſet.

selben im Originale gar nicht hatten, sondern nur in lateinischen Uebersetzungen, die auch nur von Wenigen gelesen wurden.

Bey der Widerlegung des Georg von Trapezunt, welche Bessarion unternahm, schränkte er sich nicht bloß auf die Erledigung der Vorwürfe ein, welche von jenem dem Plato gemacht waren; sondern er zog überhaupt eine Parallele zwischen der Platonischen und Aristotelischen Philosophie und den Verhältnissen beyder zum Christenthume, wobey aber allerdings die Abfertigung des Georg immer zugleich einer seiner Hauptzwecke war. Zuerst berührte er den Vorwurf, daß Plato über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie gar nichts, oder nur räthselhaft geschrieben habe. Es ist kein Beweis der Unwissenheit, wenn ein Philosoph seine Ideen nicht schriftlich mittheilt; auch die Pythagoreer haben ein Stillschweigen beobachtet, und es ist selbst Vorschrift des Christenthums, die Geheimnisse der Lehre nicht zu offenbaren. Plato folgte in seiner Zurückhaltung dem Beyspiele der Pythagoreer, und hatte dazu besondere Gründe, die er in einem Briefe an den Dionys auseinander setzt. Die Behauptung der Unwissenheit des Plato widerspricht nicht nur den Zeugnissen der Akademiker, sondern auch der Peripatetiker selbst, der Griechen überhaupt, des Cicero, Plinius, Quintilian, Apulejus, Augustinus, die vom Bessarion angeführt werden. Aristoteles würde nicht so lange ein Zuhörer des Plato gewesen seyn, wenn er den Unterricht desselben nicht lehrreich gefunden hätte, und Plato hat unleugbar in seinen Dialogen seine philosophische Gelehrsamkeit dargelegt *). Dann komt Bessarion auf Plato's Schreibart und historische Kunst. Er macht

*) Ibid. lib. 1. cap. 1. 2.

macht bey dieser Veranlassung sehr viel scharfsinnige und richtige Bemerkungen über die philosophische Schreibart überhaupt und was zu ihr erfordert werde, hernach über die Eigenthümlichkeiten der Platonischen und Aristotelischen Schreibart. Er entwickelt die bewundernswürdige Feinheit in der Anlage und Ausführung der Platonischen Dialoge. Plato sey beredt, unterhaltend, deutlich; Aristoteles sey kurz, energisch, dunkel, ob er gleich oft nur weiter erörtere, was er vom Plato gelernt habe. Um die wissenschaftliche Kentniß zu beweisen, die Plato von der Rhetorik besessen habe, übersetzt Bessarion einen Theil des Phädrus, wo treffliche rhetorische Vorschriften gegeben werden; nennt mehr berühmte Redner, die Schüler des Plato gewesen seyen, und beruft sich wieder auf die Zeugnisse des Cicero und des Aristides. Er verkennt aber doch auch das größere Verdienst des Aristoteles um die Rhetorik nicht *). Was das logische Raisonnement betreffe, so hat Plato auch hierin sich ausgezeichnet, und sich aller drey Gattungen der Syllogismen, der demonstrativen, dialektischen und sophistischen bedient, wie Bessarion mit Beyspielen aus dem Timaeus, Phädon, Phädrus und Euthydem belegt; er ist sogar als Erfinder der Kunst zu betrachten, durch Schlüsse neue Sätze zu entdecken **). Hierauf geht Bessarion zum Beweise über, daß Plato der Natur eben so kundig gewesen sey, wie Aristoteles, und daß auch die Theorieen beyder Philosophen sehr gut mit einander harmoniren in ihren Principien. Ueber die Natur des Himmels, der Elemente, über die Figuren der Körper habe Plato richtiger, als Aristoteles, philosophirt; so wie auch

*) Ibid. lib. I. c. 3.
**) cap. 4.

auch ſeine Theologie der Ariſtoteliſchen bey weitem vorzuziehn, und die Moralphiloſophie in ſeinen Dialogen ungleich beſſer und vollſtändiger, als vom Ariſtoteles abgehandelt ſey *). Georg von Trapezunt hatte den Plato auch der Unwiſſenheit in der Mathematik beſchuldigt. Hiergegen erinnert Beſſarion, daß Plato die Mathematik auf's fleißigſte ſtudirt habe; daß Niemand ohne Vorkentniß der Mathematik zum Unterrichte des Plato zugelaſſen worden ſey und auch ſeine Schriften verſtehen könne; daß mehrere Ausleger des Plato mathematiſche Erläuterungen hätten ſchreiben müſſen, und Theon ſein Werk von den vier mathematiſchen Diſciplinen ein Compendium zu den Büchern des Plato genant habe **). Er erwähnt ferner des Umſtan-

*) Cap. 5. 6. 7.

**) Cap. 8. fol. 11. Hinc plerique expoſitores Platonis in explanandis eius libris de mathematicis rationibus plura dixerunt; et *Theon*, ſummus ille mathematicus, cum opus de quatuor mathematicis diſciplinis edidiſſet, compendium in Platonis libros inſcripſit, quaſi ea duntaxat in his continerentur, quae Plato in ſuis operibus tetigiſſet. *Equidem ita a maioribus noſtris traditum accepi*, Platonem non minus quadripartitam hanc mathematicarum diſciplinarum rationem, quam aliam quamvis philoſophiae partem, ſuis diſcipulis explicare ſolitum fuiſſe, ac veſtibulo ſcholae eius hoc epigramma inſcriptum extitiſſe: *Nemo huc Geometriae expers introeat*, quod inprimis ſignificare videtur: eum a Sacello philoſophiae arcendum eſſe, qui Geometria diſciplina non ſit inſtitutus; quamquam illud quoque poſſit denotare: Neminem eſſe intromittendum, qui virtutem ex geometrica mediocritate quaeſitam non ſit conſecutus. — Ich erinnere mich, daß Hr. Fülleborn irgendwo in ſeinen Beyträgen zur Geſchichte der Philoſophie einen Gewährsmann unter den alten Schriftſtellern für die angebliche Ueberſchrift über der Thür des Platoniſchen Hörſals; Ουδεις αγεωμετρητος εισιτω, vermißt hat.

ſtandes, daß Plato die Verdoppelung des Cubus erfand und dadurch die Athener von der Peſt befreyte, denen das Orakel, um von derſelben befreyt zu werden, befohlen hatte, den Altar des Apollo, der von cubiſcher Figur war, zu verdoppeln, was ſie zuerſt dadurch bewerkſtelligt zu haben glaubten, daß ſie einen Cubus auf dem andern ſetzten, wo aber die Peſt noch nicht nachließ, bis ſie Plato über das richtige Verfahren belehrte. Wie kann man auch, ſetzt Beſſarion endlich hinzu, vom Plato Unwiſſenheit in der Mathematik nur vermuthen, da er ſeine Schüler ſo eifrig zum Studium derſelben anmahnte? Das Reſultat iſt: Plato hat freylich kein Syſtem der einzelnen Wiſſenſchaften aufgeſtellt, wie Ariſtoteles; Niemand wird ihn aber darum weniger als Philoſophen und Gelehrten ſchätzen, da er mehrere treffliche und der Nachwelt nützliche Schriften hinterlaſſen hat.

Im zweyten Buche ſeines Werks unterſucht Beſſarion ſowohl die Verſchiedenheit beyder Syſteme, des Pla-

hat. Aus der angeführten Stelle des Beſſarion erhellt, daß ſie auf einer Sage beruhte, die ſich aus den Zeiten des Plato her mündlich fortgepflanzt hatte, oder auch wohl erdichtet war. Hätte Beſſarion das Factum von einem ältern Schriftſteller entlehnt, würde er vermuthlich dieſen genant, und ſchwerlich ſich ſo ausgedrückt haben: Equidem a maioribus noſtris traditum accepi. — Theon, der Mathematiker, war aus Smyrna gebürtig, und blühte im Anfange des zweyten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt unter dem Trajan und Hadrian. Von ſeinen mathematiſchen Erläuterungen der Werke des Plato iſt nur ein Fragment übrig, worin von der Arithmetik und Muſik gehandelt wird. Es iſt herausgegeben von Ism. Bullialdus mit einer lateiniſchen Ueberſetzung und Anmerkungen zu Paris 1644. 4.

Platonischen und Aristotelischen, als ihr Verhältniß zur christlichen Religion. Er behauptet, daß das Platonische mehr mit dem Christenthume zusammenstimme, als das Aristotelische; daß die Kirchenlehrer sich niemals des Zeugnisses des Aristoteles zum Behufe des Christenthums bedient hätten, wohl aber des Zeugnisses des Plato; und daß man also die Autorität der Kirchenlehrer schwäche, wenn man das Ansehn des Plato verringere. Er erklärt hierbey, daß es gar nicht seine Absicht sey, den Aristoteles, zu dessen Partey sich alle lateinische Philosophen hielten, anzufechten oder herabzuwürdigen; eben so wenig alle Meynungen und Behauptungen des Plato in Schutz zu nehmen; daß vielmehr beyden, dem Aristoteles, wie dem Plato, das größte Lob gebühre, und die Lateiner nur nicht über den Plato aburtheilen dürften, da die lateinischen Uebersetzungen der Schriften desselben höchst fehlerhaft seyen, und jene also immer der Gefahr ausgesetzt wären, ihn unrecht verstanden zu haben. Die Merkmale der Platonischen Philosophie, aus welchen Bessarion eine nähere Uebereinkunft derselben mit dem Christenthume folgert, als der Aristotelischen beyzulegen sey, sind im Wesentlichen folgende: Erstlich: Plato's Beschreibung von der Gottheit, daß sie das Urprincip alles Vorhandenen, der Schöpfer und Erhalter des Universum's, das höchste Gut, unendlich erhaben über alle körperliche und geistige Substanzen, durch keinen Begriff erreichbar, und durch keinen Namen zu bezeichnen sey, harmonirt durchaus mit der christlichen Theologie, insbesondere mit der Lehre des Dionys des Areopagiten und mehrer Kirchenväter. Bessarion citirt aus dem vierten Buche des Platonischen Werkes von den Gesetzen eine Stelle, die Gottheit betreffend, die wörtlich mit einer biblischen zusammen-

ſammentrifft*). Zweytens: Von der Dreyeinigkeitslehre laſſen ſich mehr Spuren in Plato's Philoſophie entdecken, als in der Ariſtoteliſchen, wiewohl man eigentlich dieſelbe beyden Philoſophen nicht zuſchreiben kann. Georg von Trapezunt hatte die ſeltſame Behauptung aufgeſtellt, daß Ariſtoteles im Anfange des erſten Buchs de coelo die Dreyeinigkeit gelehrt hätte, durch eine demſelben zu Theile gewordene göttliche Offenbarung; dagegen beym Plato hiervon nichts vorkomme, der vielmehr eine Menge von Göttern annehme, welche die Menſchen verehren müßten. Beſſarion deckt ihm hier zuvörderſt den ärgſten Misverſtand der angezogenen Ariſtoteliſchen Worte auf, in welchen davon die Rede iſt, daß alle Körper drey Abmeſſungen haben, nicht aber von der Dreyeinigkeit. Vielmehr laſſe ſich Plato's Lehre von dem göttlichen Urprincipe, dem göttlichen Verſtande oder der Ideenwelt als dem erſten Urproducte jenes, und der Weltſeele, dem Dogma von der Trinität aſſimiliren; was Beſſarion nach der Anleitung mehrer Kirchenväter und Neu-Platoniker, und auch einiger Stellen in dem unechten Buche Epinomis, und den ebenfalls untergeſchobenen Briefen des Plato an den Hermias, Eraſtus und Koriscus, weiter ausführt; und worin er nicht Unrecht hatte, da in der That die ganze Lehre von der Dreyeinigkeit erſt aus der Deutung hervorgieng, welche die Neu-Platoniker von der Ideenlehre machten, und die von den chriſtlichen Philoſophen in ihr dogmatiſches Syſtem verwebt wurde. Beſſarion beruft ſich auſſerdem auf Plotin's Werk de tribus perſonis, und auf andere Platoniker, die nach den Grundſätzen des Plato die göttliche Dreyeinigkeit gelehrt hätten, den Porphyrius, Numenius, Ame-

*) Ibid. lib. II. cap. 1-3.

Amelius. Was aber den Origenes und Arius angehe, so wären diese nicht sowohl durch das Studium der Platonischen Philosophie, als durch eine falsche Auslegung der heiligen Schrift, in ihre Ketzereyen verfallen *). Zu dem Polytheism habe sich übrigens Aristoteles nicht weniger bekant, als Plato; jener behaupte in den Büchern de coelo ausdrücklich die Existenz von mehr Göttern; nach ihm seyen der Himmel und die Sterne beseelte Wesen und göttliche Naturen. Die Vorstellungsart beyder Philosophen vom Polytheism sey inzwischen von dem Aberglauben des großen Haufens weit entfernt gewesen, und thue ihrem Glauben an Eine höchste Gottheit keinen Eintrag, obgleich jene der christlichen Religion widerstreite; was aber weder dem Plato, noch dem Aristoteles, als Heyden, zum Vorwurfe gereichen könne **). Dritteus: Plato giebt als Grund, warum Gott das Universum erschaffen, den Willen und die Güte desselben an; Aristoteles behauptet nur von der Weltbildung, daß Gott und die Natur nichts vergeblich thuen. Plato setzt als Principien der Welt die Materie, die Form und die Gottheit; Aristoteles behauptet die Ewigkeit der Welt. Hier ist also wiederum Plato's Lehre verträglicher mit dem Chris

*) Cap. 4.

**) Cap. 4 fol. 16. Non usque adeo in errorem vulgo lapsi sunt, ut fabulas quasdam obscoenas et inanes statuas coluerint; sed Deum unum, omnium rerum principium, ingenitum omnino et omni causa vacantem posuere; multas praeterea alias substantias easque aeternas, sed a primo illo gradatim descendentes, ut aliae superiores, aliae inferiores habeantur; verum omnes ad unum primum referri, indeque pendere atque a primo et proximis primo esse productas. Ista Plato quidam apertius tradidit. Sunt tamen etiam, qui Aristotelem non secus sensisse interpretentur.

Christenthume, als die Aristotelische. Bessarion bemühte sich hier, jene Verträglichkeit noch größer darzustellen, als sie wirklich ist, und ließ sich deßhalb in eine sehr subtile Discussion über den Platonischen Begriff von der Materie ein, und wie sich die Behauptung desselben von der Ewigkeit der Materie damit vereinbaren lasse, daß diese dennoch zuerst von Gott hervorgebracht sey. Wie B. will, so charakterisirte Plato die Urmaterie als ein Mittelding zwischen dem Erzeugten und Unerzeugten; die Gottheit ist nichts von allen Dingen, soferne sie über alle Dinge erhaben ist (ratione excellentiae) und ein supersubstantiale ausmacht; die Materie ist auch nichts von allen Dingen, aber nur weil sie aller Wirklichkeit beraubt ist (ratione privationis); sie ist also mehr ein Nichtding, als ein Ding; sie ist bloß die Möglichkeit der Dinge; Gott theilt ihr die Wirklichkeit mit, die von der Form unzertrennlich ist; daher kann nach Plato die Materie ewig seyn; aber es komt ihr nicht die ewige Realität zu, welche der Gottheit zukomt. Noch sucht Bessarion besonders gegen Georg zu beweisen, daß Aristoteles nicht, wie Plato, die Welt durch den bloßen Willen Gottes aus Nichts hervorbringen lasse; daß nach jenem im Gegentheile das Erzeugen wie das Vergehn der Dinge aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte geschehe; und daher auch Aristoteles bey Vielen in den Verdacht gerathen sey, als habe er die Schöpfung der Dinge ganz der Gottheit abgesprochen *). Viertens: Es hatte Georg dem Plato vorgeworfen, daß er die göttliche Vorsehung überhaupt geleugnet habe, und den Lauf der Dinge aus einem blinden Schicksale, einer fatalen Nothwendigkeit, erkläre. Bessarion leugnete diesen Vorwurf, und entwickelte Pla-

to's

*) Ibid. lib. II. cap. 5. 6.

to's Begriffe von der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt umständlicher. Dieser legte der göttlichen Natur die vollkommenste Erkentniß aller Dinge bey; nach seiner Lehre will Gott das Beste bewirken, was nicht geschehen kann, wenn er nicht auch für die kleinsten Dinge sorgt; Gott regiert das Weltall im Ganzen, er muß es also auch nach seinen Theilen regieren; nach dem Tode haben die Guten Belohnung ihres Verdienstes, und die Bösen Bestrafung ihrer Schuld zu erwarten; Plato selbst opferte den Göttern und brachte ihnen Geschenke; aus allem erhellt, daß er eine göttliche Vorsehung geglaubt habe. Im Gegentheile liesse sich behaupten, daß Aristoteles keine göttliche Vorsehung angenommen habe, und die Platoniker haben dies von jeher behauptet; denn jener sagt geradezu, die Gottheit thue nichts um des Wohles der Menschen willen. Nach dem Alexander Aphrodisieus, welchen Bessarion für den trefflichsten Ausleger des Aristoteles hielt, lehrte Aristoteles, daß weder die immateriellen Dinge, noch das Universum im Ganzen, der Vorsehung bedürfen; daß die letztere sich nur auf die Erhaltung der materiellen Dinge ihren Gattungen nach erstrecke, nicht aber auf die einzelnen Wesen; auch existire keine Vorsehung an und für sich, sondern sie sey nur ein Accidens von der Weltbewegung überhaupt *). Bessarion überläßt nun den Lesern selbst die Entscheidung, welche von beyden Lehren, ob die Platonische oder die Aristotelische, mehr mit der Lehre des Christenthums zusammenstimme.

Fünf-

*) Cap. 8. — Vom Alexander Aphrodisieus heißt es hier: Quae Alexander tradit non secus quam si ab Aristotele acciperemus iudicanda sunt, cum nemo omnium sit, qui libros Aristotelis vel diligentius indagarit, vel exquisitius ac certius expoſuerit.

Fünftens: Auch die Seelenlehre des Plato ist dem Christenthume verwandter, als die Aristotelische, so wie jene überhaupt das philosophische Genie ihres Urhebers documentirt, welches Georg so sehr herabsetzte und verkleinerte. Die Untersuchung, welche Bessarion darüber angestellt hat, ist in ihrer Art sehr interessant und lehrreich, läßt sich aber hier nicht im Detail verfolgen. Die Analogie der Platonischen Seelenlehre mit dem Christenthume folgert er theils aus Plato's Begriffe von der Seele als einem selbstständigen ewigen Principe der Bewegung, das edler als der Körper sey, welcher das Princip der Bewegung nicht in sich selbst habe, sondern von aussen empfange; theils aus den Beweisen, die Plato für die Unsterblichkeit der Seele vorbringe. Aristoteles leugnete dagegen die Unsterblichkeit in dem Sinne, in welchem sie Plato und das Christenthum annahmen; obgleich er eine Fortdauer der ewigen absoluten Denkkraft behauptete, die nur ohne Bewußtseyn und Erinnerung statt finde, welche Wirkungen der Verbindung der Denkkraft mit dem Körper sind, und mit der Aufhebung dieser Verbindung wegfallen. Bessarion streifte bey der Gelegenheit auch in eine Discussion der Averrhoistischen Theorie vom Weltverstande über, der im ganzen Universum nur Einer sey, und an welchem die menschlichen Seelen nur Theil nähmen; von welcher Theorie ebenfalls die Leugnung einer individuellen Unsterblichkeit die Folge ist. So verbreitet er sich auch über die Platonischen Mythen die Seelen betreffend; über die Wanderung der menschlichen Seelen nach dem Tode in Thiere; und widerlegt die Behauptung des Georg, daß Plato die Thierseelen für unsterblich erklärt habe; vielmehr, meynt Bessarion, habe dieser den Thieren nicht eigentliche Seelen beyge-

beygelegt, ſondern nur gewiſſe Lebenskräfte und Analoga von Seelen. Ueberhaupt unterſcheide Plato vier Gattungen von Seelen, die Seelen der Geſtirne, die Genien und Dämonen, die menſchlichen, und die thieriſchen Seelen. Die erſtern haben die vollkommenſte Erkentniß der Dinge; die andern haben eine richtige Meynung von den Dingen; die menſchlichen Seelen haben eine theils richtige, theils irrige Meynung von den Dingen; die thieriſchen Seelen können nur uneigentlich Seelen genant werden; ſie ſind bloße Empfindungskräfte (animae ſenſitivae), und gehören zu der Gattung ſterblicher Seelen, welche im Timäus von den Untergöttern auſſer der unſterblichen Seele mit dem menſchlichen Körper verbunden wurden *). Sechstens. Georg hatte den Plato auch der Lehre des Fatalismus beſchuldigt. Beſſarion giebt zu, daß Plato ein Fatum annehme; aber dies thue auch Ariſtoteles, und keiner von beyden Philoſophen lehre einen ſolchen Fatalismus, daß durch denſelben die Freyheit der menſchlichen Seele gänzlich aufgehoben werde. Daß Plato die Freyheit des Willens ausdrücklich einräume, erhelle daraus, daß er den Tugendhaften Belohnungen zuſichere und den Laſterhaften Strafen drohe; was er nicht würde haben thun können, wenn er nicht beyde für ſelbſtſtändige Urheber ihrer Handlungen gehalten hätte. Auch räume er dem Zufalle eine Rolle in der materiellen Welt ein. Daß er aber in den göttlichen, immateriellen, bloß denkbaren Dingen; in der fortlaufenden Reihe der ewigen und unveränderlichen Urſachen; in den allgemeinen Geſetzen der Natur, nach welchen immer dieſelben Wirkungen erfolgen; in der vollkommnen Erhaltung und Regierung der Welt nach dem göttlichen Rathſchluſſe, eine nothwendige Beſtimmung annahm,

*) Cap. 7.

nahm, kann man Fatum nennen; aber man darf ihn keinesweges beschuldigen, daß er die Freyheit der Seele in dieses Fatum habe verschwinden lassen, und ihm alles Vorhandene untergeordnet habe. Denn bey den denkbaren Substanzen ist die nothwendige Bestimmung eine moralische, die sich mit der Freyheit verträgt, und das Gesetz der Wahrheit und Gerechtigkeit ausdrückt. Plato nent sie Adrastea. Nur bey den Naturdingen ist die nothwendige Bestimmung ein eigentliches Fatum (εἱμαρμενη), das aber doch unter der Gottheit steht und von dem Willen derselben abhängt. Aristoteles erklärt sich über das Fatum nicht deutlich genug, so daß man seine Meynung mit Sicherheit daraus abnehmen könte *). — Am Schlusse des Buchs vergleicht Bessarion noch genauer die Platonische und Aristotelische Lehre von den Naturprincipien, und sucht ihre Uebereinstimmung in den Hauptpuncten darzuthun.

Im dritten Buche seines Werkes geht Bessarion noch weiter in's Detail, und prüft die Einwürfe, welche Georg, angeblich aus der Aristotelischen Philosophie, gegen die Platonische vorgebracht hatte. Er bleibt hier aber nicht bloß bey dieser Prüfung stehn, sondern läßt sich überhaupt tiefer in die Erwägung des Verhältnisses ein, in welchem der Peripateticismus zum Platonismus stehe, und zwar beobachtet er eine strengere scholastisch dialektische Methode, als er bisher beobachtet hatte, weil er mit manchen Vorurtheilen der ältern Scholastiker kämpfen mußte, die vom Georg für seine Behauptungen benutzt waren. Man kann übrigens das dritte Buch als eine ausführlichere und mehr demonstrative Darstellung des Inhalts des zweyten betrach-

*) Cap. 9.

betrachten. Jenem ist bloß eigenthümlich, daß Bessarion zu zeigen sich bemüht, die Lehren des Christenthums, welche Georg dem Aristoteles beylege, beruhten auf den Argumenten der neuern christlichen Theologen; sie seyen aber nicht Aristotelische Lehren, in denen vielmehr öfter gerade das Gegentheil behauptet werde. So sollte nach dem Georg in der Theologie des Aristoteles die Lehre enthalten seyn: Gott sey der unmittelbare Schöpfer des Universum's, der alles aus Nichts hervorgebracht habe, nicht durch eine Nothwendigkeit seiner Natur, sondern ganz zufällig und aus der freyesten Willkühr durch eine unendliche sowohl intensive als extensive Macht. Diese Lehre und die Gründe derselben hatte Georg gleichwohl wörtlich von den neuern Theologen entlehnt, und nur für Aristotelische ausgegeben. Bessarion bewies also, daß Aristoteles, wie seine besten Ausleger und alle andere neuere Gelehrten unter den Griechen zugeständen, die entgegengesetzte Vorstellungsart gehegt, und daß Georg die Philosophie desselben entweder gar nicht verstanden, oder ihr eine fremde Vorstellungsart willkührlich angedichtet habe. Dies führt er denn noch weiter aus auch in Ansehung der Meynungen von der Dreyeinigkeit, von der göttlichen Vorsehung, von der Natur und Unsterblichkeit der Seele, die Aristoteles zufolge dem Vorgeben des Georg gehegt haben sollte, und die dieser ihm nur untergeschoben hatte, um die Leser von der Uebereinstimmung der Aristotelischen Philosophie mit dem Christenthume zu überreden, und den Plato desto mehr zu verkleinern.

Das vierte Buch endlich von Bessarions Werke enthält eine Apologie des Lebens und Charakters des Plato gegen die schändlichen Verleumdungen, welche sich Georg erlaubt hatte. Bessarion hat vielleicht

leicht Alles erschöpft, was sich nur darüber sagen läßt. Er beruft sich zuvörderst auf Plato's Moralphilosophie überhaupt, so wie sie in dessen Werken de republica und de legibus dargestellt ist. Kein Philosoph rede mit größerm Enthusiasmus von der Tugend, als dieser; sein Ideal der besten Statsverfassung sey ganz auf moralischr Zwecke gerichtet; seine Gesetzgebung befasse lauter diesen entsprechende Vorschriften und Anordnungen; er tadle selbst den Homer und die Dichter, und schliesse sie aus seiner Republik aus, sofern ihre Gesänge bey der Jugend eine lasterhafte Gesinnung erzeugen oder begünstigen möchten; er empfehle überall die Mäßigkeit; erkläre nur die Ehe für moralisch gerecht, welche Erzeugung und Erziehung von Kindern beabsichtige, verbiete hingegen die Knabenliebe als ein schändliches Laster, so wie auch den unehelichen Beyschlaf. Aus solchen moralischen Grundsätzen, welche Plato vortrage, könne man auf die Güte seines eigenen persönlichen Charakters schliessen. Nachher erwähnt Bessarion noch einiger Züge, die Plato's persönlichen Charakter betreffen. Plato war nicht verheyrathet und beobachtete dennoch die strengste Keuschheit; nach dem Zeugnisse des Augustin brachte er der Natur ein Söhnopfer dafür, daß er keine Kinder erzeugt habe; er verrieth Ernst und Würde in seinem Aeussern schon von der frühsten Kindheit an, und soll nur selten gelächelt, nie laut gelacht haben; er beherschte seine Leidenschaften; er lehrte ohne allen Lohn u. w. Auf einige Vorwürfe des Georg, zu denen in Plato's Schriften selbst, wenn sie misverstanden oder verdreht und entstellt wurden, Stoff und Veranlassung lag, antwortet Bessarion besonders. So erklärt und rechtfertigt er in einem eignen Kapitel Plato's Begriff von der Liebe, und be-

zieht sich selbst auf die Bibel, die eine solche Liebe, wie Plato schildere, preise und verherrliche. Einen Hauptanstoß hatte Georg genommen an der Gemeinschaft der Weiber, die ein Institut der Platonischen Republik war. Bessarion bestimte zuvörderst den richtigern Gesichtspunct, woraus dies Institut, wenn man es im Sinne des Plato beurtheilen wolle, beurtheilet werden müsse *). Plato hat die Schwierigkeiten, die mit der Gemeinschaft der Weiber verbunden sind, gar nicht verkant; aber er achtete auf dasjenige, was nach seiner Meynung für den Stat das Bessere sey, und folgte hierin mehr idealischen Begriffen, als der Erfahrung. Die Folgen, welche Aristoteles von der Gemeinschaft der Weiber fürchtet, werden alsdenn nicht eintreten, wenn die Voraussetzungen zutreffen, unter welchen Plato jene einführen wollte: daß nehmlich alle Bürger des Stats nach richtigen moralischen Grundsätzen erzogen sind, und diese in ihre Art zu denken und zu handeln aufgenommen haben. Alle Individuen sehen alsdenn ihre eigenen Güter als die gemeinschaftlichen Güter des Stats an und umgekehrt. Auch könne dem Plato aus dieser politischen Idee einer Gemeinschaft der Weiber kein Verbrechen gemacht werden, da es schon mehr Völker im Alterthume gab, bey welchen sie gewöhnlich war. Bessarion beruft sich auf die Massageten, Aethiopier, Troglodyten und Nasamonen, bey denen die Weiber gemeinschaftlich waren; bey den Thraciern waren es die Jungfrauen; auch bey den Römern und Griechen fand ursprünglich Gemeinschaft der Weiber statt, und bey manchen Völkern ist es nicht unanständig, sich öffentlich zu begatten. Ueberdem hat Plato in andern Dialogen die unbedingte Gemeinschaft der Weiber geradezu gemis-

*) Lib. IV. cap. 1. 2.

gemisbilligt und sich für die einfache Ehe entschieden erklärt. Bessarion fährt fort, auch andere vom Plato in seinem Werke von der Republik vorgeschlagene Institute und Maximen zu vertheidigen, sofern Georg davon Veranlassung hergenommen hatte, den sittlichen Charakter desselben zu verunglimpfen. Es gehörten dahin die gymnastischen Uebungen nackter Weiber und Jungfrauen, die Georg für anstößig hielt; das Verbot des Heyrathens vor dem dreyßigsten Jahre; die Beschränkung der Bürger auf eine gewisse Zahl; die Misbilligung des Reichthums der Bürger u. w.; von welchen Ideen B. durch richtige Erklärung derselben im Sinne des Plato das Gehässige ablehnt, das Georg auf sie geworfen hatte *). Der Vorwurf des Lasters der Trunkenheit, welchen eben derselbe dem Plato mache, giebt dem Bessarion auch Gelegenheit, sich über manche andere moralische und politische Maximen jenes zu verbreiten, inwiefern er den Genuß des Weines, Musik, Gesang und Tanz erlaubt oder verboten habe **). Der Schluß des Werkes enthält noch eine Widerlegung der historischen Behauptung des Georg: die Griechen seyen dadurch von ihrem politischen Wohlstande herabgesunken, daß sie die Gesetze des Plato angenommen hätten. Bessarion führt dagegen den Verfall der Griechen im politischen Betrachte auf andere Ursachen zurück. Er erinnert auch seinen Gegner an den Kreislauf der menschlichen Dinge; wie jeder einzelne Mensch seine Glücksperiode habe, so gelte das auch von ganzen Völkern; auf den blühenden Zustand eines Volks sey der Geschichte nach immer der Verfall desselben gefolgt.

*) Cap. 3-8.

**) Cap. 8-12.

folgt. Im Ganzen ist dies vierte Buch des Werkes des Bessarion sowohl als ein Commentar über die Platonische Republik, wie als eine Apologie des Plato selbst anzusehen; da Georg die Beschuldigungen des Plato wegen Unsittlichkeit vorzüglich auf die politischen Institute und Maximen gegründet hatte, welche von diesem in dem Entwurfe der besten Republik angegeben waren.

Um die Lateiner noch mehr zu verwahren, daß sie nicht durch die leidenschaftlichen Ausfälle des Georg auf den Plato verblendet und ohne Grund gegen die Philosophie desselben eingenommen würden, gab Bessarion auch eine auffallende Probe, wie sehr jener in seiner lateinischen Uebersetzung des Platonischen Werkes de legibus den wahren Sinn misverstanden oder absichtlich entstellt und verfälscht habe. Er berichtigt in der Correctio librorum Platonis de legibus Georgio Trapezuntio interprete über zweyhundert Stellen, und versichert dennoch, bloß die gröbsten Irrthümer ausgehoben zu haben. Diese Arbeit des Bessarion hat auch noch gegenwärtig ihren kritischen Werth. Daß Bessarion selbst kein vollendeter Uebersetzer war, hat er durch seine lateinische Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles und des Fragments der Metaphysik des Theophrast bewiesen. Er stand hierin dem Marsilius Ficinus weit nach.

Das Buch de natura et arte, welches zwar ebenfalls vom Bessarion gegen den Georg von Trapezunt gerichtet ist, hieng doch ursprünglich nicht mit dem Werke in calumniatorem Platonis zusammen; es ist mehr Jahre früher, als dieses, geschrieben, und wurde diesem erst nachher von dem Verfasser als ein superpondium beygefügt, da die Untersuchung auch zu einer Parallele der Platonischen und Aristotelischen

Philo-

Philoſophie gehörte. Beſſarion wurde in dieſe Unterſuchung hineingezogen durch einen philoſophiſchen Streit, der zwiſchen dem Georgius Gemiſtus Pletho und dem Theodor aus Theſſalonich entſtanden war. Ariſtoteles behauptet im zweyten Buche der Phyſik, daß die Natur zwar alles zu einem Zwecke wirke, aber ohne Abſicht, ſo wie auch wohl die Kunſt zweckmäßig wirken könne, ohne die Abſicht des Zweckes zu haben. Pletho beſtritt und verwarf dieſe Behauptung, und vertheidigte dagegen die Meynung der Platoniker, daß ſowohl die Kunſt als die Natur mit Abſicht handeln. Theodor erklärte ſich für den Ariſtoteles gegen den Pletho. Seine Gründe waren folgende: Eine Ueberlegung findet bey uns nur in Beziehung auf ſolche Dinge ſtatt, von denen wir gar keine Erkentniß oder Gewißheit haben, ob ſie zu dem Zwecke beytragen mögen, den wir uns vorſetzen; ſo wie aber bey der Natur der Zweck erkant und gewiß iſt, ſo erkent ſie auch das mit Gewißheit, was zu dem Zwecke gehört; daher handelt weder die Kunſt, noch die Natur mit Abſicht. Ferner iſt zwiſchen Thun (agere) und Machen (facere) ein nicht geringer Unterſchied; das Machen iſt Sache der Kunſt; das Thun iſt Sache der Klugheit; man pflegt aber nicht zu überlegen, was man machen, ſondern was man thun will. Es gebe alſo keine Abſicht der Kunſt; nur eine Abſicht der Klugheit. Theodor drückte dies ſo aus: Conſilium non artis eſſe, hoc eſt, habitus cum ratione *factivi;* ſed prudentiae, id eſt, habitus cum ratione *activi.* Noch ſetzte er hinzu, er wundere ſich, wie Pletho habe glauben können, daß er mit wenig Worten, und faſt durch eine Theſis ſchlechthin, ſeine Meynung werde geltend machen, die ſo vielen Grün-

den des Aristoteles, welche das Gegentheil bewiesen, zuwiderlaufe. Er bat den Bessarion, wenn dieser über die Materie etwas Vollständigeres und Bündigeres wisse, dasselbe mitzutheilen.

So groß auch die Verschiedenheit der Meynungen des Plato und Aristoteles darüber zu seyn scheint, ob die Natur und die Kunst mit Absicht handeln; so werde doch, meynt Bessarion, bey genauerer Ansicht diese Verschiedenheit fast ganz verschwinden. Beyde Philosophen sind darin einig, daß die Natur zu einem Zwecke handele. Sie weichen bloß darin von einander ab, daß nach dem Plato die Natur nicht die erste Ursache der Dinge ist, sondern noch eine höhere und edlere Ursache als die Natur existirt; Aristoteles hingegen die Natur als das erste Princip annimt. Die Entscheidung dieser Differenz hängt von der schweren und dunkeln Untersuchung über die Ideenlehre ab, in Ansehung welcher Plato und Aristoteles einander entgegen waren. Da also nach dem Plato die Natur lediglich eine Instrumentalursache ist, deren Wirksamkeit durch einen Verstand bestimt wird, so handeln der Vorstellungsart desselben gemäß sowohl die Natur als die Kunst mit Absicht. Die Distinction zwischen Machen und Thun hat, wie Bessarion glaubt, hierauf keinen Einfluß. Aber auch Aristoteles räumt der Natur und Kunst eine Absicht ein. Wer diese leugnet, muß auch den Aristotelischen Satz leugnen, daß die Natur und die Kunst zu einem Zwecke wirken, indem dieser Zweck immer eine Absicht voraussetzt. Wenn Aristoteles sich zuweilen so ausdrückt, als ob die Natur und die Kunst keine Absichten hätten, so versteht er dies erstlich nicht von allen Naturproducten und allen Werken der Kunst, sondern nur von denen, wo die Gegenstände der Wirkung unmittelbar

telbar als gewiß erkant werden, das heißt, bloß mechaniſch aus der Urſache fließen; und zweytens will er auch nur ſo viel damit ſagen, daß die Abſicht undeutlicher ſey. Ariſtoteles führt alſo doch ebenfalls zuletzt die zweckmäßigen Wirkungen der Natur und Kunſt auf einen Weltverſtand zurück, der in der Natur und durch dieſelbe wirkt.

Dieſe Erläuterungen hatte Beſſarion dem Theodor mitgetheilt; ſie geriethen auch in die Hände des Georg von Trapezunt, der ſich wiederum gegen dieſelben erklärte, und dadurch den erſtern zu einer ausführlichern Erörterung nöthigte *). Georg behauptete erſtlich: Es ſey etwas anders, mit Abſicht handeln, und zu einem Zwecke handeln. Dies leugnete Beſſarion. Der Zweck ſelbſt könne nichts anders ſeyn, als die Abſicht; was zu einem Zwecke geſchähe, könne nicht bloß nach einer menſchlichen Abſicht, ſondern auch nach einer natürlichen geſchehen; es gebe eine zwiefache Abſicht, deren eine man dem Verſtande, die andere der Natur beymeſſen könne. Wenn Ariſtoteles auch nicht ausdrücklich von einer Ueberlegung der Natur rede; ſo geſtehe er doch der Natur eine Abſicht

*) Beſſarion erwähnt hier auch der erſten Veranlaſſung ſeines Streits mit dem Georg von Trapezunt. Dieſe war das günſtige Urtheil, welches jener über den Theodor aus Theſſalonich gefällt hatte, den er ausdrücklich für gelehrter erklärte, als Georg ſey. Deßwegen fieng Georg an, als Gegner des Beſſarion aufzutreten. Er gieng indeſſen anfangs ſehr behutſam zu Werke, weil er den Einfluß des Beſſarion fürchtete. In ſeiner Gegenſchrift nahm er die Miene an, als ob er den Verfaſſer des Tractats über die Natur und Kunſt gar nicht kenne. S. *Beſſarion* de nat. et arte cap. 3. fol. 106. b.

sicht zu, nach welcher sie alle ihre Erzeugnisse hervorbringt; er nehme vier materiale Ursachen der Naturdinge an; aber nur Eine formale, durch welche die Zweckmäßigkeit derselben bestimt wird. Eine zweyte Behauptung des Georg war: Die Natur überlege nichts, ob sie gleich zu einem Zwecke handele. Bessarion erwiedert: Die Ueberlegung werde nach der Meynung der gelehrtesten Männer bald dem menschlichen, bald dem göttlichen Verstande zugeschrieben. Die Platoniker behaupteten, daß die Natur aus absolutem innern Vermögen weder handle, noch überlege; sie führten dieses auf einen Verstand ausserhalb der Welt zurück; und dieses verständige äussere Ueberlegungsprincip in der Natur werde auch nicht von den Aristotelikern aufgehoben. Frevelhaft sey es übrigens, wenn Georg diejenigen verdamme, welche der Gottheit eine Ueberlegung beymessen, da dies der Lehre der heiligsten Kirchenväter gemäß sey. Bessarion berichtigt noch ausserdem einige irrige Meynungen Georgs von der Aristotelischen Vorstellungsart der Zweckmäßigkeit der Natur und der Kunst und den Gründen dieser, und bestätigte seine eigene Ansicht durch die gleichlautenden Auslegungen des Themistius, Simplicius, Proklus u. a.

Ich habe mich absichtlich bey dem Werke des Bessarion in calumniatorem Platonis und den Anhängen desselben etwas länger verweilt; theils weil sie an sich selbst zu den scharfsinnigsten und gelehrtesten historischphilosophischen Schriften aus dem funfzehnten Jahrhunderte gehören, und sich aus ihnen abnehmen läßt, wie damals einer der geistreichsten und kentnißvollsten Griechen sowohl das Platonische und Aristotelische System, als die ältere griechische Philosophie überhaupt aufgefaßt hatte und beurtheilte; insbeson-

besondere wie er das Verhältniß derselben zum Christenthume bestimte; theils weil sie beweist, wie unbekant im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts der Platonismus unter den Lateinern war, und wie viele Schwierigkeiten mit der ersten Einführung desselben bey diesen, wegen des Vorurtheils, welches die Lateiner einmal für den Aristoteles und gegen den Plato hegten, verbunden waren. Das Beyspiel des Georg von Trapezunt zeigt, daß einzelne gelehrte Griechen unedel genug dachten, ihrem Privatinteresse bey den Lateinern das wissenschaftliche Interesse unterzuordnen oder ganz aufzuopfern, und das Platonische System herabzuwürdigen und zu entstellen, sobald sie mit denjenigen ihrer Landsleute, die Anhänger desselben waren, in persönliche Collision geriethen. Es war ein Mann von Bessarion's philosophischem Geiste, Gelehrsamkeit, Mäßigung und theologischer Autorität erforderlich, um den Werth der Platonischen Philosophie gegen ihre Widersacher, nicht etwa unter den Lateinern, sondern unter den gelehrten Griechen selbst, zu behaupten, nach deren Urtheile doch jene anfangs das ihrige bestimten und unter den Umständen bestimmen mußten. Die Aristotelische Philosophie hat Bessarion im Ganzen sehr richtig verstanden, hauptsächlich in den Punkten, die ihre Verschiedenheit von der Platonischen im Verhältnisse zum Christenthume betreffen; allein er irrt öfter von dem wahren und ursprünglichen Sinne jener ab, wenn er sie dem Platonismus zu assimiliren sucht. Hier konte er aber auch sehr leicht durch die ältern griechischen Ausleger des Plato und Aristoteles getäuscht werden, die schon eine Assimilation versucht hatten, und denen er folgte. Ungleich weniger richtig ist Bessarion's Begriff vom Platonismus, ob er gleich in seinen Argumentationen

gegen

gegen den Georg von Trapezunt die historische und philosophische Wahrheit in den wesentlichsten Stücken auf seiner Seite hatte. Georg hatte in der That mehr noch als Lügner und Verleumder, wie als Unkundiger gegen den Plato raisonnirt, und es war daher kein sehr schweres Geschäfft, ihn zu widerlegen. Um aber das wahre Verhältniß der Platonischen Philosophie zur Aristotelischen einerseits und zum Christenthume andererseits zu bestimmen und zu erklären; dazu ward eine vertraute Bekantschaft mit dem originalen und echten Charakter jener vorausgesetzt, die Bessarion nicht hatte. Ihm galt die Philosophie der sogenanten Platoniker überhaupt für die Philosophie des Plato; und er beweist Manches aus jener und konte es aus jener beweisen, was ursprünglich in dieser gar nicht enthalten, und nur in sie hinein geträumt worden ist; wohin unter andern die Argumentation gezählt werden kann, daß bereits Plato sich der Lehre von der göttlichen Dreyeinigkeit genähert habe. So wie ferner die Sucht die Aristotelische Philosophie mit der Platonischen zu vereinbaren, ihn zu manchen Misverständnissen in Ansehung jener verleitete, so war dies derselbe Fall auch in Ansehung dieser. Und noch nachtheiligern Einfluß hatte die Assimilationssucht auf die Art, wie er die ältern griechischen Systeme auffaßte, in welchen allen er bald Platonische, bald Aristotelische, Ideen wiederfand, und das Eigenthümliche der Vorstellungsart bey einem jeden im Ganzen übersah. Die römischen philosophischen Schriftsteller erwähnt Bessarion nur selten; aber er war mit ihnen nichts weniger als unbekant. In der lateinischen Schreibart steht er dem Petrarcha nach; er bedient sich eines großen Theils der philosophischen scholastischen Terminologie, wie es freylich

die

die von ihm behandelten Materien, wenn er seinen lateinischen Zeitgenossen verständlich werden wollte, erfoderten; übrigens ist seine lateinische Schreibart durchaus nicht mit der scholastischen zu vergleichen; sie ist vielmehr correct, fließend, verständlich, und schon nach den römischen Classikern gebildet.

Vom Georgius Gemistus Plethо, der zuerst unter den neuern Griechen den Streit über den Vorzug der Aristotelischen oder der Platonischen anfieng, sind auch noch einige andere philosophische Schriften vorhanden, die im funfzehnten Jahrhunderte Einfluß auf den Charakter der damaligen Philosophie überhaupt gehabt haben. Es waren schon längst angeblichen Weisen des entfernten Alterthums, dem Orpheus, Musaeus, Melampus, Horapollo, Hermes Trismegist, Zoroaster u.a. Schriften untergeschoben worden, deren Inhalt aus dem Inbegriffe Alexandrinischer Philosophie und Gelehrsamkeit entlehnt war, und denen ihre Verfasser dadurch Ansehn und Celebrität zu verschaffen suchten, daß sie dieselben den fabelhaften Weisen der Vorzeit beylegten. Am meisten fanden diese Betriegereyen in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt statt, da Aberglauben, Schwärmerey, Magie, Astrologie, Nekromantie, Hang zu Geheimnissen, sich allgemein der Gemüther bemächtigt hatten, und es also sehr leicht war, Schriften als Denkmäler des grauen Alterthums vorzuspiegeln, welche diese herrschende Geistesstimmung beym großen Haufen auf die eine oder die andere Art nährten und bestärkten. So in die Augen fallend es oft war, daß der Inhalt einer Schrift, die einen berühmten Weisen der Vorzeit zum Urheber haben sollte, ein Erzeugniß der neuern Philosophie, Schwärmerey und phantastischen Grillen sey, die Alexandria

zuerst

zuerst in seinem Schooße gebohren hatte, und die von dort aus im großen Publicum verbreitet worden waren; so waren dennoch nicht bloß der große Haufen, sondern selbst die Gelehrten der Zeit zu verblendet, um es zu bemerken, und an der Echtheit der ihnen als Urkunden der Weisheit des Alterthums vorgelegten Schriften im geringsten zu zweifeln. Man fand vielmehr eine Bestätigung der geltenden abergläubischen, schwärmerischen, religiösen und philosophischen Denkart darin, suchte sie begieriger auf und studirte sie eifriger, als die unbezweifelt echten Werke der griechischen Weltweisen. Daß hierunter eine Betriegerey verschmitzter Köpfe stecke, ahndete man nicht einmal. Einer der geschäfftigsten Sammler solcher untergeschobener Schriften war Proklus, und das Ansehn, welches er sich bey seinen Zeitgenossen durch seine Philosophie und Gelehrsamkeit erworben hatte, trug sehr viel dazu bey, auch die Echtheit jener zu verbürgen, und bey der nächsten gelehrten Nachwelt jeden Zweifel daran zu ersticken. Die Zoroastrische Lehre hatten die Griechen schon seit Alexanders des Großen Zuge nach Asien dem Namen nach kennen gelernt; es hatten sich mannichfaltige Sagen von ihrem Urheber und seiner Weisheit durch Tradition fortgepflanzt; die Zoroastrische Lehre selbst machte ein wesentliches Bestandstück der Orientalischen Philosophie aus, so wie diese in dem Gnosticismus, Manichäismus, Cabbalismus, modificirt war; man hatte auch eine unbestimte historische Notiz von heiligen Büchern des Zoroaster, die noch in Asien im Besitze des Ordens der Magier seyn sollten; es war also nicht zu verwundern, daß jdem Zoroaster insbesondere Schriften angedichtet wurden, um die Wißbegierde der Neugierigen zu befriedigen, und daß die Erdichtung sehr bald für Wahrheit galt.

Ein

Ein ſolches angebliches Zoroaſtriſches Werk liegt bey dem Compendium Zoroaſtriſcher und Platoniſcher Lehren vom Georg Gemiſtus Pletho zum Grunde, von welchem wir gegenwärtig nur noch ein Fragment übrig haben. Der Inhalt desſelben iſt nur zum Theile und entfernt Zoroaſtriſch. Er beſteht in kurzen Lehren über die Götter, die Vorſehung, das Univerſum und die Menſchen ſelbſt, und in einigen moraliſchen oder vielmehr aſcetiſchen Vorſchriften. Jupiter (Zeus) iſt der König der Götter, der Regent des Univerſum's, von Ewigkeit exiſtirend, der Vater aller übrigen und der Schöpfer alles Vorhandenen (Demiurg). Sein älteſter Sohn, ohne Mutter erzeugt, und der zweyte Gott, iſt Neptun (Poſeidon); ihm iſt die zweyte Rolle in der Verwaltung des Univerſum's übertragen; er iſt der Schöpfer unſers Himmels. Dieſer bedient ſich ſeiner überhimliſchen Brüder, die alle ebenfalls ohne Mutter erzeugt ſind, als Unterregenten, und auch der Götter des Olymps und des Tartarus, von denen er jene mit der Göttinn Juno und dieſe mit der Materie erzeugte. Innerhalb des Himmels brachte er hervor das Geſchlecht der himliſchen Geſtirne und die der menſchlichen Natur verwandtern irdiſchen Dämonen. Der Sonne, ſeinem älteſten Sohne, überließ er die Regierung des Himmels, und auch, ſo wie dem Saturn, dem Regenten der Titanen und der Götter des Tartarus, die Erzeugung der Sterblichen. Zweytens: Die Götter ſorgen für die menſchlichen Angelegenheiten entweder unmittelbar ſelbſt, oder durch ihre Diener, und zwar dem höchſten Geſetze des Jupiter gemäß. Sie ſind von keinem Uebel, das den Menſchen begegnet, aber von jedem Guten, das ihnen wiederfährt, die Urheber. Sie bewirken das Beſte, was in der Welt geſchehen kann, nach dem unveränderlichen

lichen und unvermeidlichen Schicksale, das vom Jupiter abhängt. Drittens: Das Universum ist ewig nebst der zweyten und dritten Classe der vom Jupiter erzeugten Götter. Es ist aus vielen einzelnen Dingen in ein Weltganzes zusammengesetzt, und wird nie ein Ende nehmen. Der Schöpfer der Welt, als selbst der Beste, hat alles Beste hervorgebracht, was hervorgebracht werden konte, und es giebt keine Vollkommenheit, die er nicht seinem Werke mitgetheilt hätte. Das Universum wird auch immer unverändert in derselben Form erhalten werden. Viertens: Die menschliche Seele ist den Göttern verwandt, und lebt im Himmel unsterblich und ewig. Aber von Zeit zu Zeit senden die Götter dieselbe in einen sterblichen Körper herab, damit sie mit diesem gemeinschaftlich wirke, die Harmonie des Universum's erhalte, und dadurch, daß sie in der Menschheit das Sterbliche mit dem Göttlichen in Verbindung setzt, das Universum mit sich selbst und mit den Göttern in Zusammenhang bringe. Vermöge der Verwandtschaft der menschlichen Natur mit der göttlichen ist der Zweck des Daseyns jener das Moralischgute oder die Tugend. Die wahre Glückseligkeit des Menschen beruht auf dem unsterblichen Theile desselben, der nach dem Willen der Götter der edelste ist. Fünftens: Der Weise, welcher seiner Bestimmung gemäß leben will, muß sich nicht durch seine eigene Neigung leiten lassen, sondern durch jenen Weltgeist, der den Himmel über uns, die Sonne, den Saturn, und die Genien aller übrigen Dinge bewegt und regiert. Diese Genien bleiben ihrer Natur getreu, und vermischen sich nicht mit einer ihnen fremdartigen Gattung. Die Seelen der Thiere, von den höhern göttlichen Genien regiert, arten nicht von ihrer Natur aus, nicht aus eigenem Triebe, sondern weil

sie

ſie einer äuſſern höhern Determination folgen müſſen. Daher benehmen ſie ſich in der Erzeugung ihres Gleichen viel richtiger und zweckmäßiger, als die Menſchen. Die letztern laſſen ſich oft von ihren eigenen Genien und ihrer Meynung leiten, die Irrthümern und Sünden unterworfen iſt, und aus dem Grunde fehlen ſie oft ſowohl in andern Dingen, als insbeſondere in der Erzeugung, indem ſie nicht der Natur folgen, ſondern ihrer Meynung, und aus eitler Neugierde gegen die Natur, und deßhalb viel ſchändlicher als die Thiere handeln. Dieſe begehen ſolche Sünden nie, und wenn ſich auch einige Thiere mit fremden Arten vermiſchen, ſo ſind dieſe doch immer ähnliche und verwandte Arten. Nach dieſen Lehren folgen noch mehrere Vorſchriften, wie Ehebruch, Nothzucht und die ſchändlichern Wohllüſte der Menſchen durch geſetzliche Strafen beſchränkt werden ſollten. Der Text iſt hier ſo lückenhaft und verdorben, daß ſich kein reiner und zuſammenhangender Sinn herausbringen läßt. — Wer erkent in dieſem Fragmente nicht den Neu-Platoniker, der gewiſſe mythologiſche, aſtrologiſche und Zoroaſtriſche Begriffe mit Ney-Platoniſchen Philoſophemen verwebte, und jene nach dieſen modelte? Die der Zoroaſtriſchen Philoſophie eigenthümlichen Lehren ſind hier ſehr unkentlich geworden *).

Deut-

*) Das Fragment hat den Titel: Ζωροαστρειων τε και Πλατωνικων δογματων Συνκεφαλαιωσις τε Πληθωνος. Zoroaſtreorum et Platonicorum dogmatum compendium auctore *Gemiſto Plethone*. Es iſt griechiſch herausgegeben von Valentin Herm. Tryllitſch zu Wittemberg 1719. 4. und griechiſch und lateiniſch vom Fabricius in der Bibl. gr. T. XIV. p. 137. Fabricius vermuthet mit Recht, daß es zu dem Werke des Gemiſtus περι νομοθεσιας, η περι νομων, βιβλια τρια, gehört

Deutlicher stimmen mit der wahren Zoroastrischen Lehre die Sprüche der Magier aus dem Zoroastrischen Institute überein, die Pletho und Psellus mit Scholien erläuterten. Das Bild von der Gottheit als der Urquelle des Lichts, von der Seele als einem Lichtwesen, das aus dem göttlichen Lichte ausströmt, von der Finsterniß, als dem Principe des Bösen; die Begriffe von der Bestimmung der Seele, wenn sie sich nicht im Schlamme der Materie verliert, zum Wohnsitze des Lichts zurückzukehren, und die hierauf gerichteten moralischen Vorschriften, welche in jenen Sprüchen vorkommen, stimmen wenigstens im Wesentlichen mit der Zoroastrischen Vorstellungsart zusammen. Indessen sind jene Sprüche an sich zu unbedeutend, um Aufmerksamkeit zu verdienen; sie haben nur insofern Interesse, als man nach ihnen die Quelle beurtheilen kann, aus welcher Pletho die Zoroastrischen Lehren schöpfte, die bey seinem Compendium der Zoroastrischen und Platonischen Religionsphilosophie zum Grunde liegen *).

Das kleine Buch des Pletho de quatuor virtutibus enthält gleichsam eine Stammtafel und Beschrei-

habe, da der Inhalt dieses angegeben wird mit folgenden Worten: ἡ βιβλος ἡδε περιεχει θεολογιαν μεν την κατα Ζωροαστρην τε και Πλατωνα. Die Zoroastrischen und Platonischen Religionslehren sind in jenem Fragmente in zwölf Artikel oder Capitel abgetheilt. Ich habe eine andere Abtheilung gemacht nach der Verschiedenheit der Materien.

*) Μαγικα λογια των απο του Ζοροαστρου Μαγων. Magorum qui a Zoroastre prodiere oracula. Sie stehn mit den Scholien des Pletho und Psellus griechisch und lateinisch in den: Sibyllinis Oraculis ed. Servat. Gallaei (Amstelaed. 1689. 4.) p. 78. Vergl. Allat. de Georgiis a. a. O. p. 743.

schreibung der Tugenden. Die Tugend überhaupt ist ihm eine Fertigkeit, durch Nachahmung Gottes, so weit diese dem Menschen möglich ist, gut zu seyn. Sie scheidet sich in vier Haupttugenden, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Mässigkeit. Jeder derselben sind wiederum drey besondere Tugenden untergeordnet, so daß Plethо im Ganzen zwölf Tugenden annimt: die Frömmigkeit, die natürliche Klugheit, und die Fertigkeit, richtig zu urtheilen; die Heiligkeit, die bürgerliche Klugheit, und die Wohlthätigkeit; die Gefälligkeit, Edelmuth, Sanftmuth; endlich die Genügsamkeit, Liberalität und Anständigkeit *).

Noch

*) *Georgii Gemisti Plethonis* elegans ac brevis quatuor virtutum explicatio, graece et latine, nunc primum edita *Adolpho Occone*, Physico Augustano, interprete; Basil. per Io. Oporin. 1552. 8. Angehängt ist dieser Ausgabe ein Stück aus dem Theätet des Plato, und das kleine dem Aristoteles zugeschriebene Buch de virtutibus et vitiis, mit vier lateinischen Uebersetzungen desselben von Alexander Chamaillard, Simon Grynaeus, A. Lacuna, und Justus Velsius. Wahrscheinlich rührt dies letzte angeblich Aristotelische Buch von einem neuern Griechen her, der eine Tafel der Tugenden nach Aristotelischen Begriffen darin aufstellte, und den Namen des Aristoteles selbst vorsetzte, weil der Inhalt vom Aristoteles wirklich entlehnt war; daher auch die ersten Herausgeber nicht an der Echtheit desselben zweifelten. In dem Manuscripte, aus welchem Plethо's Tractat von den vier Tugenden in der erwähnten Basler Ausgabe abgedruckt ist, folgte hinter diesem unmittelbar das Buch de virtutibus et vitiis ohne den Namen weder des Aristoteles, noch eines andern Verfassers. S. die Anmerkung des Druckers p. 78. Alexander Chamaillard meldet in einer seiner Uebersetzung jenes Buchs vorgesetzten Epistel an den Cardinal Oddo Coligny, daß er dasselbe in einem

Noch muß ich einige literarische Thatsachen den Pletho und seinen Gegner Georg von Trapezunt betreffend hinzufügen, die zur Geschichte ihres Streits über den Vorzug der Platonischen oder Aristotelischen Philosophie gehören, in welchem Bessarion gewissermassen der Schiedsrichter war, ob er gleich, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, mehr für den Pletho Partey nahm. Unstreitig hatte Pletho in seinem Werke über die Verschiedenheit der Platonischen und Aristotelischen Philosophie den Aristoteles zu sehr herabgewürdigt; insofern hatten allerdings die Aristoteliker, und unter diesen Georg von Trapezunt, die gerechteste Ursache zum Unwillen über ihn. Es erschienen daher ausser dem Werke Georg's noch mehr andere Gegenschriften vom Theodorus Gaza, Gennadius Georgius Scholarius u.a., in denen er sehr unglimpflich behandelt wurde, und wo Plato wiederum die Beleidigungen entgelten mußte, die Aristoteles nach der Meinung seiner Apologeten vom Pletho erfahren hatte. Dem Theodor Gaza antwortete für den Pletho Michael Apostolius, der die Schmähungen des erstern auf den Pletho und Plato mit Schmähungen auf den Aristoteles und seinen Vertheidiger reichlich erwiederte. Bessarion schrieb darüber an den Apostolius: Nicht mit Schmähungen, sondern mit gründlichen Beweisen müsse man seinem Freunde beystehen, und den Widersacher abwehren (ου λοιδοριαις τον αντιδικον, αλλ' αποδειξεσι και λογικαις αναγκαις τω φιλω συνηγορητεον, τον τ' εχθρον αμυνητεον. Er selbst verfertigte einen Tractat gegen den Pletho, seinen Lehrer, worin

sehr alten Mspte mit dem Titel: Αριστοτελους περι αρετων gefunden, aber unter den übrigen griechischen Werken des Aristoteles vermißt habe.

worin er den Aristotelischen Begriff von der Substanz rechtfertigte: Προς τα Πληθωνος προς Αριστοτελην περι ουσιας. Dem Apostolius antwortete wiederum ausser dem Bessarion Androuikus Kalliſtus, und beyde nöthigten diesen zu einer Palinodie. Gegen die Schrift des Gennadius Scholarius vertheidigte sich Pletho äusserst bitter in einem Tractate: Προς τας Σχολαριω υπερ Αριστοτελους αντιληψεις, worin er besonders jenem die gröbste Unwissenheit vorwarf, und abermals den Aristoteles eben so einseitig und leidenschaftlich verachtete, als er den Plato und dessen Philosophie erhob. Dieses letztere Werk des Pletho existirt handschriftlich in mehr großen Bibliotheken; Allatius wollte es herausgeben; es ist aber bisher noch nicht im Drucke erschienen *).

Ausser

*) S. *Allatius* de Georgiis, in Fabricii Bibl. gr. Tom. X. p. 746. In dieser Abhandlung des Allatius findet man umständlichere Notizen von den übrigen gedruckten und ungedruckten Schriften sowohl des Pletho, als des Georg von Trapezunt. Der letztere hat auch mehrere Werke der griechischen Kirchenväter, unter andern des Eusebius de praeparatione evangelica libb. XIV, ferner mehrere Werke des Aristoteles, aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt. Seine Uebersetzung von Plato's Büchern de legibus ist nicht gedruckt. Er hatte sie auf Befehl des Pabstes Nicolaus V. übernommen, und dem Senate zu Venedig dedicirt. — Ueber die Geschichte des Streites wegen des Vorzuges der Platonischen oder Aristotelischen Philosophie ist nachzusehen eine gelehrte Abhandlung von Boivin in den Mem. de l'academie des inscriptions T. IV. Dieser bringt p. 485 eine Epistolam des Nicolaus Secundinus (datirt den 5. Jun. 1462) an den Androuikus Calliſtus bey, worin jener die Schrift dieses gegen den Apostolius und Gaza sehr lobt, und seinen Unwillen über die Schmähungen und Verleumdungen des

Ausser dem Werke des Pletho de differentia Platonicae atque Aristotelicae philosophiae erregte noch besonders Aufsehn ein anderes, dessen ich bereits oben in der Note erwähnt habe: Περι νομοθεσιας, η περι νομων, βιβλια τρια. Dieses Werk enhielt eine Theologie nach den Lehren des Zoroaster und Plato, und zwar so, daß die Götter, welche diese Theologie statuirte, ihre alten griechischen Namen erhielten, und die Angaben der Dichter von denselben nur mit jener in Einstimmung gebracht wurden. Dann folgte die Moral nach eben den Weltweisen und auch nach den Stoikern. An diese schloß sich die Darstellung der Lacedämonischen Statsverfassung an, als Muster der politischen Nachahmung, jedoch so, daß die zu strenge und rauhe Erziehung der Bürger sehr gemildert, und manche Institute der Platonischen Republik darin aufgenommen waren. Ferner war die Naturphilosophie hier abgehandelt meistens nach dem Aristoteles. Den Beschluß machten Nachrichten von griechischen Alterthümern und diätetische Vorschriften. Das Ganze scheint ein Handbuch haben seyn zu sollen, welches das Praktischbrauchbare der Philosophie überhaupt nach den Ideen, welche Pletho hiervon hatte, zusammenfassen sollte *). Nachdem dieses Werk bekant geworden war, erhob sich ein allgemeines Geschrey dagegen, und man beschuldigte den Pletho, daß er vom Christenthume abtrünnig geworden sey, und das Heydenthum wieder einführen wolle. Zu seinen wüthendsten Anklägern gehörten Georg von Trapezunt und Gen-

Apostolius bezeugt; ferner zwey Briefe des Bessarion an den Andronicus Callistus und zwey an den Apostolius, die sich ebenfalls auf den Streit beziehen.

*) Allat. de Georgiis a. a. O. p. 749.

Gennadius Georgius Scholarius, der nicht mit einem andern Georgius Scholarius zu verwechseln ist. Allatius führt aus des erstern Comparatio Platonis et Aristotelis eine Stelle an, in welcher dieser auf's heftigste gegen die Irreligiosität des Pletho polemisirt. Er nent den Pletho einen andern Mahomet, der der katholischen Kirche in eben dem Grade verderblicher seyn werde als dieser, in welchem Mahomet verderblicher als Plato gewesen sey. Er schildert ihn als einen so eifrigen Platoniker, daß er nichts Anders für wahr halte, als was Plato von den Göttern und Dämonen, von der Seele, von den Opfern, gelehrt habe. Er giebt vor, Pletho habe bey dem Concilium zu Florenz behauptet, der ganze Erdkreis werde in kurzer Zeit einmüthig dieselbe Religion annehmen, und als Georg fragte, ob die christliche oder mahometanische? habe er geantwortet: Keine von beyden, sondern eine Religion, die nicht von dem Heydenthume verschieden seyn werde. Zur weitern Bestätigung des Unglaubens des Pletho beruft er sich auf mehr Griechen, die aus dem Peloponnes gekommen, und denen dieser auch kurz vor seinem Tode geäussert habe, in wenig Jahren würde das Ansehn des Christus und Mahomet gänzlich fallen, und das Licht der Wahrheit seine Strahlen in alle Gegenden der Erde verbreiten. Ich habe selbst gesehen und gelesen, setzt Georg hinzu, seine Gebete an die Sonne, in welchen er dieselbe als den Schöpfer des Universum's verherrlicht, und die göttliche Ehre, die er ihr erweist, so versteckt, daß auch die Gelehrten seine wahre Gesinnung nicht leicht bemerken können. Das Werk des Pletho war bey seinem Leben nicht herausgekommen, sondern erst nach seinem Tode. Demetrius Palaeologus übergab es dem Gennadius,

Patriarchen von Constantinopel, und nach dem Urtheile desselben wurde es verbrant, wie ich bereits bemerkt habe.

Daß Pletho mit dem Christenthume nicht ganz zufrieden war, und eine größere Vorliebe für die heydnische Religion hatte, soferne er ihr eine solche philosophische Deutung gab, daß sie mit der Religionsphilosophie des Plato und Zoroaster harmonirte, läßt sich, da mehrere Zeugnisse hierin einstimmen, schwerlich ganz mit Grunde ableugnen; obgleich die Anklage vielleicht nicht gegründet war, daß es die Absicht seines Werkes gewesen sey, das Christenthum zu verdrängen und die heydnische Religion wieder herzustellen. Die Vertheidigung des Allatius ist nicht ganz befriedigend. Sie zeigt nur, daß aus mehrern Datis, welche die Gegner des Pletho zu seinem Nachtheile gebraucht hätten, sich die von ihnen daraus hergeleiteten Folgerungen nicht ziehen lassen; daß aber Pletho rechtgläubiger Anhänger der christlichen Kirche gewesen, wird nicht durch sie bewiesen. Mit dem letztern scheint doch das Werk de legibus selbst im Widerstreite gestanden zu haben, wenn man auch zugiebt, daß aus den Hymnen des Pletho auf die Sonne so wenig auf seinen Glauben an die Göttlichkeit derselben, wie aus seiner Versicherung, die heydnische Religion werde demnächst über die christliche und mahometanische triumphiren, auf einen wirklichen Reformationsplan bey ihm geschlossen werden könne *).

Ungleich

*) Auch Boivin ist der Meynung, der Verdacht einer dem Christenthume sehr abgeneigten Gesinnung sey nicht ganz vom Pletho zu entfernen. Daß das angefochtene Werk des letztern erst nach seinem Tode zur öffentlichen Notiz gekommen, und bis dahin vom Demetrius Pa-

laeo-

Ungleich mehr als Pletho und Beſſarion, durch ihren Unterricht und ihre Schriften zur Einführung

laeologus geheim gehalten worden ſey, der es dem Gennadius zum Auto da Fe übergab, erhellt aus dem Briefe des Gennadius an den Johann Exarchus, aus der Nachricht eines griechiſchen ungenannten Schriftſtellers beym Lambec. Comment. de bibl. Vindob. VII. p. 175, und aus folgender vom Allatius ausgehobener Stelle des Georg von Trapezunt, die recht im Geiſte eines Inquiſitors geſchrieben iſt: Liber, quem (*de legibus*) compoſuit (*Pletho*) — ne publice legeretur et multis officeret, a Peloponneſi principe *Demetrio*, ſicut fertur, ereptus celatusque eſt. Quare niſi diligenter ab iis, qui ſimilibus rebus praeſunt, quaeſitus igni tradatur; ſcio quid dico, et ratio enim et praeterita, quae acciderunt, non contemnendam futurorum mihi divinationem attulerunt; maior clades generi humano futura eſt, quam Machumetus invexit. Non credunt primates, pontifices negligunt, et qui apud eos plurimum poſſunt, irrident. Was Georg von Trapezunt bey allem ſeinem Haſſe gegen den Pletho für einen hohen Begriff von deſſen ſchriftſtelleriſchem Talente hatte, können folgende Aeuſſerungen desſelben erweiſen: Quidam in Peloponneſo vir, Platonis et eloquentia et ſcientia et pietate alumnus, *Plethon* agnominatus, ſcripſit exquiſitiſſime eloquentiſſimeque nova quaedam inſtituta vivendi, in quibus multa etiam adverſus pietatem catholicam evomuiſſe creditur — Vidi, vidi ego, vidi et legi preces in ſolem eius, quibus ſicut creatorem Totius hymnis extollit atque adorat, tanta verborum elegantia, compoſitionis ſuavitate, numeri ſonoritate, ſchematum rebus accommodata dignitate diſtinctas, ut nihil addi poſſe videatur, ſententiis autem ita caute divinos ſolis honores efferentes, ut ne doctiſſimi quidem — animadvertere poſſint. Quales ergo putamus libros eſſe illos, in quibus ſcribendis totam aetatem conſumpſerat, ad quos totum animum, totam curam, omnem operam, ſtudium, diligentiam ſuam transtulerat? — Pletho wurde beynahe hundert Jahre alt.

rung und allgemeinern Verbreitung der Platonischen Philosophie in Italien zu thun im Stande gewesen waren, leistete durch die liberale Unterstützung der Mediceer Marsilius Ficinus. Seine vornehmsten Lebensumstände, sein großes Verdienst, das er sich als lateinischer Uebersetzer und Commentator der Werke des Plato, Plotin, und mehrer Neu-Platoniker erwarb, seine im eigentlichen Verstande Platonische Freundschaft mit dem Cosmus von Medices und andern damaligen Gelehrten, die sich in der Platonischen Akademie vereinigten, habe ich schon oben berühret. Hier will ich nur den eigenthümlichen Charakter seiner Philosophie nach dem Inhalte seiner Originalschriften noch etwas genauer erörtern. Man kann die Schriften des Ficinus überhaupt in vier Classen abtheilen, deren erste medicinische Gegenstände betrifft; die zweyte seine Uebersetzungen griechischer Schriftsteller in's Lateinische begreift; die dritte sich auf theologische Materien bezieht; und die vierte auf Gegenstände der Philosophie, in deren Behandlung aber Ficinus doch immer nur als Platoniker erscheinen will. Zu der letzten Classe können auch viele seiner Briefe und einige Reden und kleinere Abhandlungen gerechnet werden, sofern sie philosophische, hauptsächlich moralische, Reflexionen enthalten. Es versteht sich, daß nur diese letzte Classe der Schriften des Ficinus hier weiter in Erwägung kommen kann *).

Unter

*) Von den Werken des Ficin ist folgende Ausgabe die beste und vollständigste: *Marsilii Ficini*, Florentini, insignis philosophi Platonici, Medici atque Theologi, Opera et quae hactenus extitere et quae in lucem nunc prodiere omnia, in *duos* Tomos digesta et ab innumeris mendis hac postrema editione castigata, una cum gnomolo-

Unter den originalen philoſophiſchen Schriften deſſelben iſt die vorzüglichſte: Theologia Platonica. De immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri XVIII, die dem Lorenz von Medices gewidmet iſt. In dieſer, ſo wie in allen übrigen philoſophiſchen Werken

mologia; Pariſiis 1641. fol. Die in dieſer Ausgabe enthaltenen philoſophiſchen Schriften ſind: T. I. Theologia Platonica. De immortalitate animorum ac aeterna felicitate libb. XVIII. — De creatione rerum — De Vita libri tres, quorum primus de ſtudioſorum ſanitate tuenda, ſecundus de vita producenda, tertius de vita coelitus comparanda tractat — Quod neceſſarium ſit ad vitam ſecuritas tranquillitasque animi — Epiſtolarum libb. XII. — De ſole — De lumine — De voluptate. — Der zweyte Band begreift Ficin's lateiniſche Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen, die Werke des Plato und Plotin ausgenommen. Sie beweiſen, wieviel er zur Verbreitung der Schriften der Neu Platoniker geleiſtet hat. Es ſind: *Dionyſii Areopagitae* translatio una cum argumentis — In *Platonem* epitomae — In *Plotini* Enneades argumenta — Expoſitio *Priſciani* et *Marſilii* in *Theophraſtum* de ſenſu ac phantaſia et intellectu — *Mercurii Trismegiſti* Poemander, item *Aſclepius* de voluntate Dei — *Athenagoras* de reſurrectione — *Iamblichus* de myſteriis Aegyptiorum — *Proclus* in Alcibiadem Platonis; Idem de ſacrificio et magia — *Porphyrius* de cauſis ad intelligibilia nos ducentibus; Idem de animi aſcenſu et deſcenſu — *Pſellus* de daemonibus — *Alcinous* de doctrina Platonis — *Speuſippus* de definit. Platonis — *Xenocrates* de morte — *Pythagorae* aurea verba et ſymbola — Die Ueberſetzung Ficin's von den Werken des Plato erſchien zuerſt zu Venedig 1482 Fol.; die Ueberſetzung des Plotin zu Florenz 1492. Vergl. Commentarius de Platonicae philoſophiae poſt renatas literas apud Italos reſtauratione, ſive *Marſilii Ficini* Vita, auctore *Io. Corſio*, eius familiari et diſcipulo; ed. *Aug. Maria Bandini;* Piſae 1772. — Von den oben angeführten einzelnen philoſophiſchen Schriften und den Ueberſetzungen Ficin's ſind auch mehr beſondere Ausgaben vorhanden.

Werken Ficin's, zeigt sich der Geist des damaligen sogenanten Platonismus am unverkenbarsten. Er ist nichts weniger als die Philosophie des Plato selbst, wie dieser sie in seinen Dialogen entwickelt hat, sondern ein Aggregat aus ursprünglich Platonischen Begriffen, aus Philosophemen der Neu-Platoniker, vornehmlich des Plotin und seiner Anhänger, auch der Gnostiker und der Cabbalisten, endlich aus christlichen Lehren, so wie sie von den platonisirenden Kirchenvätern gebildet waren, zusammengesetzt. Die Hauptidee, welche durchweg in der Philosophie des Ficin herscht, und durch welche er auch dieselbe mit dem Christenthume zusammenknüpfte, ist: die Abkunft der menschlichen Seele aus der Gottheit, und ihre Anlage und Bestimmung, wieder mit der Gottheit vereinigt zu werden, falls sie sich von den Banden der Materie im Körper und den verführerischen Reizen derselben loszuwinden weiß. Diese Idee hat Ficin sowohl in theoretischer als in praktischer Beziehung zu einem schwärmerischen Mysticismus ausgesponnen, der nur ein philosophischeres Ansehn hat, weil er wirklich ein Resultat philosophischer Speculation war, und sich bey der sanften ruhigen Gemüthsstimmung des Ficin und seiner minder lebhaften Phantasie nicht so sehr auffallend in's Excentrische verliert. Auch in dem obigen Werke über die Unsterblichkeit der Seelen hebt er gleich damit an, daß sich nach dem Plato die Seele zur Gottheit verhalte, wie das Auge zum Sonnenlichte; die Seele kann nichts ohne das göttliche Licht erkennen, und so wie sie alles von Gott hat, so muß sie auch alles auf Gott zurückführen. Wir mögen daher über die sittliche Bestimmung des Menschen philosophiren wollen, oder über die Principien der Natur, so müssen wir erst unsere Seele läutern und

gleich-

gleichsam heller machen, damit wir das göttliche Licht desto reiner in uns aufnehmen, und mittelst desselben das Princip aller Principien erkennen mögen. Hierzu hat Plato nicht nur aufgemuntert, sondern auch selbst das größte Beyspiel gegeben; und er wird deßwegen mit Recht von allen Völkern der Göttliche, und seine Lehre vorzugsweise die Theologie genant, weil darin Alles zuletzt auf die Betrachtung und Verehrung der Gottheit hinweiset. Weil Plato die Seele als einen Spiegel betrachtet, in welchem das Ebenbild der Gottheit zurückstrahlt, so erspäht er zugleich die Natur der Seele selbst, indem er der Gottheit nachforscht. Das fleißige Studium der Platonischen Philosophie gewährt daher die beyden großen Vortheile, daß es zur Verehrung Gottes und zur Erkentniß der Göttlichkeit der Seele führt, worauf alle Weisheit und alle Glückseligkeit des Menschen beruht. Da es die vornehmste Absicht des Ficin war, diese zwiefache Tendenz der Platonischen Philosophie in jenem Werke darzustellen, so gab er ihm auch deßwegen den zwiefachen Titel: Theologia Platonica, und De immortalitate animorum.

Der Gang, welchen Ficinus in der Behandlung seines Gegenstandes nahm, ist im Allgemeinen dieser: Die Menschen würden bey dem unruhigen Streben ihres Geistes, bey der Schwäche ihres Körpers, und bey ihren so mannichfaltigen Bedürfnissen, ein viel unglücklicheres Leben führen, als die Thiere, wenn die Natur das Daseyn derselben in eben die Schranken des irdischen Lebens eingeschlossen hätte, in welche sie das Daseyn der Thiere eingeschlossen hat. Da aber der Mensch durch Verehrung Gottes sich diesem, dem Urheber der Glückseligkeit, mehr nähert, als alle sterbliche Geschöpfe, so ist unmöglich, daß

er

er unter allen das unglückseligste Geschöpf seyn soll. Gleichwohl kann er nur nach dem Tode des Körpers erst glücklicher werden, und es scheint also nothwendig hieraus zu fließen, daß die Seele nach der Befreyung aus ihrem Gefängnisse noch irgend ein anderes Licht erblicken werde. Weil nun die menschliche Seele ihr eigenes Licht nie erblickt, so lange sie von der Finsterniß ihres körperlichen Gefängnisses umgeben ist, und daraus oft ein Zweifel an ihrer Göttlichkeit bey ihr erwacht; so bleibt ihrer Sehnsucht nach dem himlischen Vaterlande nichts übrig, als die irdischen Fesseln zu zersprengen, und auf Platonischen Flügeln unter der Leitung Gottes in die ätherischen Regionen frey hinüber zu schweben, wo es ihr gelingen wird, die Vortrefflichkeit ihrer Natur zu erkennen. Um aber zu zeigen, wie der menschliche Geist die Bande der Sterblichkeit auflösen, seine Unsterblichkeit erkennen, und seine Glückseligkeit erreichen könne, sucht Ficin zu beweisen, daß es ausser dem materiellen Stoffe der Körperwelt, aus welchem die Atomisten und die Cyrenaiker das Universum erklärten, noch ein gewisses thätiges Vermögen (efficax qualitas aliqua atque virtus) gebe, desgleichen die Cyniker, die Stoiker und andere philosophische Parteyen des Alterthums annahmen. Es muß aber über der Qualität, die mit der Materie einer gleichen Theilbarkeit unterworfen ist, noch eine vorzüglichere und edlere Form existiren, die, wenn sie auch einer gewissen Veränderung fähig ist, doch nicht die körperliche Theilbarkeit zuläßt. In diese Form setzten die alten Theologen den Sitz des vernünftigen Seelenwesens. Ueber der vernünftigen Seele existirt ferner eine geistige englische Natur, die nicht bloß untheilbar, sondern auch unveränderlich ist, und die schon Anaxagoras und Hermotimus erkant

zu

zu haben scheinen. Das Auge dieser englischen geistigen Natur, welches das Licht der Wahrheit sucht und es auffaßt, ist nach der göttlichen Sonne gerichtet, auf welche Plato die gereinigte Seele den Blick zu heften lehrte. Haben wir uns in der Betrachtung so weit erhoben, so können wir die fünf Stufengrade aller Dinge, die körperliche oder materielle Masse, das thätige Vermögen (die Qualität), die vernünftige Seele, den Engel, die Gottheit, mit einander vergleichen. Da nun die Gattung der vernünftigen Seelen unter diesen Stufengraden den mittlern einnimt; so erscheint sie als das Band der gesamten Natur, regiert die Qualitäten und Körper, und vereinigt sich mit den Engeln und der Gottheit. Hieraus erhellet, daß die vernünftigen Seelen unauflöslich und unzerstörbar sind, indem sie die Stufengrade der Gattungen aller vorhandenen Wesen mit einander verknüpfen; daß sie die edelsten Wesen sind, sofern sie der Maschine des Universum's vorstehen; daß sie die glückseligsten sind, sofern sie sich mit der Gottheit vereinigen. Daß nun unsere Seele in dem angegebenen Verhältnisse stehe, sucht Ficin zuvörderst mit popularen Gründen aus der gemeinen Denkart, zweytens mit besondern Argumentationen, drittens aus besondern Merkmalen (signis), und viertens durch Lösung der Einwürfe und Zweifel dagegen darzuthun.

Schon diese allgemeine Uebersicht von dem Ideengange des Ficin lehrt, daß er das Daseyn Gottes und das Wesen desselben, so wie das Wesen und die Verhältnisse der menschlichen Seele sowohl zur körperlichen Natur als zur Gottheit, auf die Voraussetzung einer gewissen Stufenleiter der Dinge überhaupt gründete. Es kam ihm also zunächst darauf an, diese Stufenleiter selbst genauer zu erklären und

ihre

ihre Existenz zu beweisen. Er geht also von dem Satze aus, daß die Materie, oder wie er sich immer ausdrückt, der Körper, seiner Natur nach unthätig sey, und bemüht sich, diesen durch Gründe aus dem Wesen der Materie zu bestätigen. Die Materie als solche ist bloß leidend; denn zur Thätigkeit einer Substanz gehören drey Bedingungen: a) daß sie in sich selbst ein Princip der Thätigkeit habe; b) daß sie dieses Princip selbstständig zu erweisen vermöge; c) daß sie das Leidende leicht durchdringe, und es mit ihrer Thätigkeit vereinige. Allen diesen Bedingungen der Thätigkeit aber ist die Materie hinderlich und entgegengesetzt. Die Materie, die aus unbestimlich vielen Theilen besteht, kann keine Vereinigung ihrer thätigen Kraft zulassen; vielmehr je größer der Körper ist, desto unempfänglicher ist er für die Bewegung, eben aus dem Grunde, weil die thätige Kraft, die etwa auf ihn einwirkt, hier am meisten zerstreut wird. Findet diese Zerstreuung aber schon bey der äussern einwirkenden Kraft statt, so kann eine solche in ihm selbst noch weniger vorhanden seyn, weil eine Vereinigung der Kraft im Innern der Materie wegen der endlosen Theilbarkeit derselben an sich selbst unmöglich ist. Der Körper muß also nicht nur selbst kein Princip der Thätigkeit enthalten, sondern im Gegentheile drey den Bedingungen der Thätigkeit entgegengesetzte Eigenschaften haben, wodurch er der einwirkenden Thätigkeit widersteht, und sie im Verhältnisse seiner Masse zerstreut und schwächt. Es muß also über den Körpern eine Kraft geben, welche ihnen Thätigkeit mittheilt. Da diese Kraft aber der körperlichen Natur entgegengesetzt ist, so ist sie unkörperlich. Ficin folgerte die Unkörperlichkeit der Kraft schon aus der relativen Verschiedenheit der materiellen Elemente selbst in Anse-

hung

hung ihrer Thätigkeit. Das Feuer hat die größte Thätigkeit unter den Elementen; ein Funken, wenn es ihm nicht an Stoffe gebricht, würde den ganzen Erdkreis verzehren; das Feuer nähert sich aber auch vor allen Elementen dem Unkörperlichen am meisten. Noch mehr ist dies der Fall in Ansehung des Lichtes, das deßwegen auch von Vielen für unkörperlich gehalten ist. Wenn nun aber der Körper, je mehr er sich dem Unkörperlichen nähert, desto fähiger zur Thätigkeit wird; so erhellt, daß das Princip der Thätigkeit in der Körperwelt selbst unkörperlich seyn müsse. Es läßt sich dieses auch daraus einsehn, daß, so wie die Gottheit das Erste in der Natur ist, die auf alles wirkt und nichts leidet, so muß die körperliche Materie, als das Letzte in der Natur, von allem leiden, aber selbst nicht auf etwas Anderes wirken, weil nichts unter ihr ist, das von ihr leiden könte; das thätige Princip also, welches auf die Materie wirkt, muß unkörperlich seyn. In der Gottheit als der höchsten unendlichen Einheit ist ein Princip unendlicher Thätigkeit; in der unendlichen Mehrheit ist keine Thätigkeit, sondern nur ein unendliches leidendes Vermögen; die Materie aber ist eine unendliche Mehrheit, weil sie in's Unendliche theilbar ist.

Wenn also auch die Körper thätig zu seyn scheinen, so sind sie es doch nicht durch ihre Masse, wie die Atomisten und die Cyrenaiker meynten, sondern durch eine ihnen einwohnende Kraft. Diese Kraft ist es, welche die extensive und intensive Qualität der Körper, und folglich überhaupt die Form derselben bewirkt. Sie kann daher durch die Qualität oder Form der Körperwelt selbst erklärt werden. Bey aller Verschiedenheit der Qualität oder der Form der Körper ist die zum Grunde liegende Materie

immer dieselbe; jene kann also nicht von dieser herrühren. Die Form theilt sich aber der Materie nur als Qualität und nicht als Quantität mit, und daher komt es, daß die Wirkungen der Naturursachen diesen an Qualität oft gleicher oder ähnlicher werden, als an Quantität. Die Quantität wird durch die der Materie wesentlich eigenen Abmessungen bestimt; und je größer die Quantität der Materie ist, desto mehr wird die Kraft der Form geschwächt, oder desto geringer ist die Mittheilung der Qualität in der Materie; was nicht seyn könte, wenn auch die Bestimmung der Quantität der Körper von der Form abhienge; denn in diesem Falle würde die Wirkung der Kraft auf die Materie extensiv und intensiv gleich seyn. Durch den Ausdruck Qualität, die mit der Form identisch ist, könte man verleitet werden, diese ungeachtet der obigen Gegengründe für etwas Körperliches zu halten. Ficin zeigt also noch, daß auch die sogenanten Qualitäten nichts Körperliches seyn könten. Zwey Körper können nicht in demselben Raume, welchen der eine oder der andere ausfüllt, mit einander verbunden werden; wohl aber lassen sich mehr Qualitäten in demselben Raume vereinigen. In der Materie des Honigs findet man drey Qualitäten, die gelbe Farbe, die Süßigkeit und den Geruch an allen Orten derselben zugleich verbunden. Ferner alle Körper sind ausgedehnt; die Qualitäten scheinen aber ihrer wesentlichen Natur nach nicht ausgedehnt zu seyn. Denn wären die letzteren ausgedehnt, so könte es keine nicht ausgedehnte Qualität geben, und diese finden sich doch in dem Puncte, der Einheit, der Zahl, der Harmonie, den Kräften; es würden auch alsdenn die Qualitäten um so stärker seyn, je mehr sie ausgedehnt wären, anstatt daß sie durch die größere Ausdehnung

immer

immer schwächer werden. Die Qualität also, welche an und für sich unkörperlich und gewissermaßen untheilbar ist, wird in der Quantität der Materie getheilt; denn die Theilung kann lediglich in der Quantität ihren Grund haben, und sich auf diese allein beziehen. Jedoch behält die Qualität auch in ihrer Vereinigung mit dem Körper die Eigenthümlichkeit ihrer untheilbaren Natur. Nach der Meynung der Platoniker kann die Weiße, die in jedem Theile eines Körpers ist, nicht eigentlich ein Theil der Weiße genant werden, welche der Körper überhaupt hat, sondern man muß sie die Weiße des Theils nennen, nicht den Theil der Weiße *).

Bey dem Vermögen der Thätigkeit, welches zunächst der Materie Qualität ertheilt, kann man nicht als bey dem letzten Principe stehen bleiben. Die Qualität als Form der Natur ist einfach, thätig, wirksam, und wird daher von den Physikern auch oft actus genant. Durch sie bildet sich die Natur im Schooße der Materie; aber jene selbst wird durch diese Verbindung mit der Materie aus einer einfachen eine theilbare und unreine, aus einer thätigen eine leidende, aus einer wirksamen eine unwirksame. Insofern ist die Form der Natur weder die bloße, noch die wahre, noch die vollkomne Form. Sie kann also auch nicht die erste Form seyn, weil sie nicht bloße Form ist, sondern durch die Materie befleckt wird; weil sie ferner nicht die wahre Form ist, indem der menschliche Verstand in den verschiedenen Graden der Vollkommenheit, die er sowohl in der Natur ausser ihm, als in den Ver-

*) *Ficin.* Theolog. Plat. lib. I. cap. 1-3. Opp. T. I. p. 75 sq.

Vermögen des Gemüths entdeckt, noch eine wahrere Form erkent, in Vergleichung mit welcher ſie als mangelhaft erſcheint; weil ſie endlich nicht die vollkomne Form iſt, indem erſtlich nur die Form der höchſten Gattung der Dinge die Vollkommenheiten aller übrigen Formen enthalten kann, die Natur aber nicht die höchſte Gattung der Dinge ausmacht; zweytens die Form der Natur an der Materie haftet und der Theilbarkeit der Materie unterworfen iſt, die vollkomne Form aber ſelbſtſtändig und unabhängig exiſtiren muß; drittens die Form der Natur nicht durch ſich ſelbſt vorhanden iſt, alſo ein höheres und vollkomneres Princip vorausſetzt, welchem ſie ihren Urſprung verdankt. Woher ſtamt denn aber die Form der Natur? Die Materie ſelbſt konte ſich dieſelbe nicht geben, wie Ficin faſt zu weitläuftig beweiſt; aus einer andern ihr gleichen Form, (wie z. B. aus dem Feuer das Feuer entſteht) konte die Form der Natur überhaupt urſprünglich auch nicht hervorgehn; ſie muß alſo ihren Grund in einem dritten Weſen haben, das recht eigentlich Form genant werden kann, ſofern es nicht die Mängel der uneigentlich ſogenanten Form der Natur hat, und das Ficin mit dem unterſcheidenden Namen der vernünftigen Seele bezeichnet, welche im Menſchen von der unvernünftigen Seele (dem Vermögen der Thätigkeit) begleitet wird, wie der Körper von ſeinem Schatten. Dieſe vernünftige Seele halten die Platoniker deßwegen für die wahre und unſterbliche Form, weil ſie weder Theile hat, in welche ſie einmal aufgelöſt werden könte und durch welche ſich die Kraft zerſtreute und ſchwächte; noch an ein Subject gebunden iſt, deſſen Trennung von ihr ſie ſelbſt vernichtete; noch mit einer ihr entgegengeſetzten und ſie inficirenden Form vermiſcht wird; noch durch einen

Ort

Ort beſchränkt, oder den Bedingungen der Zeit und der Bewegung, wegen der untheilbaren und immanenten Einfachheit der Subſtanz, unterworfen iſt. Die vernünftige Seele iſt weder durchaus unbeweglich, noch durchaus beweglich. Sie iſt nicht durchaus unbeweglich, weil ſie die Quelle aller Qualitäten iſt, welche in die Materie übergehn und in unaufhörlicher Thätigkeit ſind; die Urſache aber, da ſie nur nach ihrer eigenthümlichen Natur wirken kann, auch immer etwas von der Natur der Wirkung, gleichſam ein Bild derſelben, ausdrücken muß. Auch würde alsdenn die Qualität, welche von ihr ausgienge, eine unbewegliche Natur behalten, anſtatt daß wir doch das Gegentheil in der Körperwelt bemerken. Die vernünftige Seele iſt aber auch nicht durchaus beweglich; denn ſonſt müßte ſie zu den körperlichen Qualitäten gehören, bey welchen die Unterſuchung doch nicht als bey den letzten ſtehen bleiben kann. Auch würde ſie als höheres Cauſſalprincip ſich dann gar nicht durch eine größere Vollkommenheit von ihrer Wirkung unterſcheiden, wenn ihr eine eben ſo unaufhörlich veränderliche Thätigkeit zukäme, wie dieſer. Sie iſt demnach theils unbeweglich, theils beweglich, und da ſie, wie jede Kraft oder Qualität, drey Beſtandſtücke enthält, Weſen (eſſentiam), Vermögen (virtutem), und Thätigkeit (operationem), ſo kann ſie bloß dem Weſen nach unbeweglich ſeyn, der Thätigkeit nach iſt ſie beweglich, (denn Thätigkeit iſt ohne Bewegung unmoglich) und dem Vermögen nach iſt ſie theils beweglich, theils unbeweglich *). So war demnach Ficin zur Anerkennung eines über die körperliche Form erhabenen Princips fortgeſchritten, der vernünftigen Seele. Die Unbe-

*) *Ibid.* lib. I. cap. 3. 4.

beweglichkeit derselben zeigt sich in der Beständigkeit des Willens und des Gedächtnisses (stabilitas voluntatis atque memoriae), was wir jetzt Bewußtseyn der Identität der Person nennen würden. Bey ihrer Thätigkeit zeigt sich ihre Beweglichkeit oder Veränderlichkeit darin, daß sie nicht alles zugleich denkt, sondern successiv; daß sie auch den Körper nicht auf einmal nährt, vergrößert und vollendet, sondern im Fortgange der Zeit. Ihr natürliches Vermögen zeigt sich also unbeweglich, sofern die Kraft der Seele überhaupt sich gleich bleibt und nicht nachläßt; das erworbene Vermögen aber wird verändert; es geht aus der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit, und aus der Wirklichkeit zur Fertigkeit über und umgekehrt (Virtus acquisita mutatur, quia ex potentia in actum, ex actu transit in habitum, atque conversa).

Aber wir müssen noch höher hinaufsteigen; denn auch diese Form kann nicht das Princip des ganzen Universum's seyn. Diejenige Thätigkeit ist unstreitig vollkomner, welche in einem Momente ihr Werk auf's vollkommenste vollendet, als diejenige, welche dazu der Zeit bedarf. Das Leben ist lebendiger, welches zugleich ganz mit sich selbst Eins, und von sich selbst nicht entfernt, als dasjenige, was sich durch eine Reihe verschiedener Zeitmomente hindurch erstreckt, und nach den successiven innern Thätigkeiten und Afficirungen auf gewisse Weise von sich selbst getrennt wird. Es muß also über jener Form, deren äußere Thätigkeit an die Bedingung der Zeit gebunden ist, und deren Leben oder innere Thätigkeit gleichsam fließend sich zerstreut, noch eine erhabnere und edlere Form geben, deren Thätigkeit von der Zeit unabhängig und deren

ganzes

ganzes Leben immer zugleich ist*). Das Vollkommnere geht aber immer dem Unvollkommern vor; das letztere kann nur in Beziehung auf das erstere unvollkommer seyn. Ferner was sich bewegt, geht aus der Möglichkeit der Bewegung und der Ruhe zur wirklichen Bewegung über; es findet auch zuletzt eine Grenze und ein Ziel seiner Bewegung, als ob es sich selbst nicht genug wäre, sondern desjenigen bedürfte, wohin es durch seine Bewegung strebt. Nun muß aber über demjenigen, was aus der Ruhe zur wirklichen Bewegung übergeht, etwas seyn, was vollständige und immer dauernde Wirklichkeit ist. Ferner über demjenigen, was aus Bedürfniß oder Mangel verändert wird, muß nothwendig etwas existiren, was weil es keiner Sache irgend bedarf, und schon vollendet ist, nicht bewegt wird; besonders da das Bewegte nur durch ein Streben nach Vervollkommung verändert wird, und weder anders vervollkommet werden kann, als dadurch, daß es eine bessere und edlere Natur erlangt, noch auch die Sache, nach welcher es strebt, durch die Bewegung, sondern nach der Bewegung erlangt, und zwar nicht von sich selbst, (denn da würde es keiner Veränderung bedurft haben), sondern von einer andern vollkommneren Natur.

*) *Ibid* lib. I. cap. 5. Opp. T. I. p. 84. Perfectior est operatio stabilis, quae uno momento perfectissime suum opus absolvit, quam quae indiget tempore. Integrior est vita, quae tota simul est unita secum, a se ipsa non distans, quam quae per diversa temporum momenta porrecta secundum actus affectusque intrinsecos a semet ipsa distrahitur. Igitur super hanc formam, cuius operatio extrinseca vagatur per tempora, cuius vita, i. e. intrinseca operatio quasi quodam fluxu dispergitur, ponenda est alia quaedam forma sublimior, cuius operatio stabilis sit, cuius vita tota simul unita.

Natur. Denn was durch ſeine Natur ſelbſt kein Ziel hat, dem muß von einer andern vollkomneren Natur ein Ziel geſetzt werden; ein bewegliches Ding hat aber kein Ziel durch ſich ſelbſt, weil es nicht in ſich ſelbſt beruht. Wäre nun aber ein ſolches Ding Princip des Univerſum's, ſo würde, weil alles durch ſeine veränderliche Thätigkeit bewirkt werden würde, gar keine nothwendige und ſich gleiche Natur in den Dingen ſeyn (nullus erit ſtatus in rebus). Eine gewiſſe nothwendige und ſich gleiche Natur iſt aber in den Dingen ſo unentbehrlich, daß ſelbſt die Bewegung derſelben nicht überhoben ſeyn kann. Bliebe ein Ding, das durch die Bewegung bald ſo, bald anders afficirt werden ſoll, nicht der Subſtanz nach einige Zeit hindurch ſich gleich; ſo würde es weder in ſeinen Affectionen, noch an ſich ſelbſt allmälig verändert werden, ſondern es würde auf einmal und ganz aufhören zu exiſtiren. Selbſt auch die Bewegung der Himmel um dasſelbe Centrum und dieſelben Pole, die Regelmäßigkeit in den Bewegungen der Geſtirne, hat eine nothwendige und feſte Gleichheit. Giebt es demnach in den Dingen eine feſte und ſich gleiche Natur, ſo kann das Princip der Dinge kein bewegliches ſeyn; und was beweglich iſt, iſt alſo nicht Princip der Natur. Daher muß Etwas über der vernünftigen Seele exiſtiren, wodurch die Seele, die ihrer Natur nach ſich gegen das Erkennen und Nichterkennen gleichgültig verhält, weil ſie wechſelsweiſe von einem zum andern verändert wird, zum Erkennen, das heißt bey dieſer Gattung von Weſen, zum actus determinirt wird. Ein ſolches Etwas würde eine ununterbrochen erkennende Intelligenz ſeyn. Tale eſt, quod eſt ſemper intelligens, ſive ſemper intelligibile actu. Ferner dasjenige, was nur einem Theile nach eine gewiſſe Beſchaffenheit

fenheit hat, verdankt dieſe Beſchaffenheit einem Etwas, welchem dieſelbe dem ganzen Weſen desſelben nach zukomt, wie z. B. das Holz, das nur zum Theile warm iſt, durch das Feuer warm wird, welchem nach ſeinem ganzen Weſen die Wärme eigen iſt; hingegen hat dasjenige, was nur einem Theile nach eine gewiſſe Beſchaffenheit hat, dieſe nicht durch ſich ſelbſt. Nun iſt aber die vernünftige Seele nicht nach ihrem ganzen Weſen Intelligenz; denn ſie enthält noch einige andere Eigenſchaften auſſer der Intelligenz; alſo iſt die Vernunft nur ein Theil derſelben; und daher iſt die Seele ſelbſt gewiſſermaßen Theil einer höhern Vernunft, die ihrem Weſen nach und ganz und lediglich Vernunft iſt. Wenn die Seele die Vernunft von ſich ſelbſt hätte, ſo würde in ihrer Subſtanz ein Grund der Verbreitung jener in der Seele durchweg ſeyn; die ganze Seele würde alſo Vernunft und zwar vollkomne Vernunft ſeyn; und jede Seele würde Vernunft haben, weil in jeder der Grund derſelben angetroffen würde. Da überdem allen Seelen ihrer Natur gemäß die Bewegung des Körpers zukomt, ſo würde die Vernunft allen Seelen eigen ſeyn, auch den Seelen der Thiere, wenn ſie zur Natur der Seelen gehörte. Wenn endlich nothwendig über einer unthätigen oder minder thätige Natur eine thätigere ſeyn muß, und die Vernunft in der Seele durch ihren bloßen eigenen Act weder etwas auſſerhalb ſich ſelbſt hervorbringt, noch auch dem mechaniſch thätigen Vermögen der Seele gebietet; ſo muß über ihr eine Vernunft ſeyn, die durch bloße eigne Thätigkeit etwas bewirkt und Gebieterinn des mechaniſch thätigen Vermögens iſt. So wie demnach die Vernunft der edelſte Theil und das Haupt der Seele iſt; ſo muß auch von ihr, da ſie nicht ſelbſtſtändig und abſolut exiſtirt, ſondern im Verhältniſſe

zu dem übrigen Seelenwesen; da sie ferner nicht helles Licht, sondern mit Dunkelheit und Zweifel umgeben ist; eine gewisse Vernunft das Haupt seyn, die selbstständiges und freyes Licht ist. Hier, sagt Ficin, findet das Räthsel der Magier: Es giebt ein Wesen, das ganz Licht ist; es giebt ein Wesen, das ganz Finsterniß ist; es giebt ein Mittelwesen, das theils Licht, theils Finsterniß ist, seine Auflösung. In der Körperwelt ist jeder Stern über dem Monde durchgängig ein Lichtwesen; die Luft ist durchgängig dunkel; der Mond ist das Mittelwesen. In der Geisterwelt ist die Vernunft vom Lichte erfüllt; die unvernünftige Seele ist vom Lichte leer; die vernünftige Seele ist in der Mitte, und hat das intellectuale Licht zum Theile, und entbehrt es zum Theile. Den Theil, welchen sie hat, empfängt sie von Gott, wie der Mond seinen Theil des Lichts von der Sonne empfängt, aber auf verschiedene Weise und mit Veränderlichkeit. Daher ist über der Seele der Engel erhaben, der wie jeder Stern über dem Monde ganz und auf dieselbe Weise das Licht seiner Sonne wiederstrahlt. Die höhere Natur gränzt aber immer an die niedere mit dem untersten Grade ihres Wesens, so wie der unterste Grad des Feuers den höchsten Grad der Luft berührt. Auf gleiche Art grenzt auch die über die körperliche erhabene intellectuale Natur an jene so, daß das Vortrefflichste unter den Körpern an der intellectualen Seele Theil hat; das zahllose minder Vortreffliche hingegen nicht. Die edelsten Körper haben nach den Platonikern die Himmelsbewohner, die Dämonen, und die Menschen. Gleichwohl können die diesen Körpern mitgetheilten Intelligenzen nicht die höchsten seyn; denn sonst würde die niedere Natur den höchsten Grad der höhern ohne Mittelgrade erlangen, was nicht möglich ist. So

wie

wie es also unter den beseelten Körpern eine endlose Zahl unbeseelter in verschiedenen Graden der Vollkommenheit giebt; so giebt es auch über den beseelten Körpern Intelligenzen, die an gar keinen Körper gebunden sind. Und zwar muß es von dieser letzten Classe der Intelligenzen unendlich mehr verschiedene Grade geben, als von der erstern, weil die Erhabenheit der Ewigkeit, in welcher jene existiren, das fordert, und es sich auch noch anderweitig aus dem Verhältnisse der höhern Geisterwelt zu der niedern, die in Körpern wohnt, beweisen läßt.

Wie ist nun die Natur der Engel überhaupt beschaffen? Die vernünftigen Seelen, indem sie ihre Körper bewegen, werden auch selbst bewegt. Es kann aber der Beweger, der zugleich mit dem bewegten Körper fortbewegt wird, nicht eine sich gleiche und feste Ordnung der Bewegung beobachten, wenn er nicht durch einen Beweger regiert wird, der selbst unbeweglich ist. Da die Weltbewegung eine sich gleiche und feste Ordnung ausdrückt, so beweist sie, daß es noch über den Seelen unbewegliche Beweger geben müsse, und diese sind die Engel, deren Wesen eben darin besteht, daß sie, bey eigner Unbeweglichkeit, die Bewegungen der Seelen und mittelst dieser die Bewegungen der Elemente regieren, und in einer sich festen und gleichen Ordnung erhalten. Zum Beweise seiner Meynung beruft sich Ficin auch auf den Zoroaster und die hebräischen Schriftsteller, und auch die Theorie des Aristoteles von dem Principe der Weltbewegung, das selbst unbeweglich ist, sucht er der seinigen zu assimiliren *).

Der Engel also ist unbeweglich seinem Wesen, seiner Kraft und seiner Thätigkeit nach, weil er immer

*) *Ibid.* lib. I. cap. 5.

immer derselbe ist, immer das gleiche Vermögen hat, immer und alles zugleich erkent und will, und soviel es ihn selbst betrifft, im Momente wirkt, was er wirkt. Die Seele, als beweglich, geht von einem Acte zum andern über; sie hat also etwas in sich, und etwas nicht; insofern enthält sie eine Mannichfaltigkeit, und kann für eine beweglich e Mannichfaltigkeit erklärt werden. Der Engel, welcher der Seele zunächst vorgeht, kann nicht eine unbewegliche Einheit seyn; denn diese ist der beweglichen Mannichfaltigkeit entgegengesetzt; und wollte man jene Eigenschaft den Engeln geradehin beylegen, so würde es an einem Medium fehlen, durch welches die Seelen und die Engel mit einander verbunden würden. Gleichwohl ist der Engel unbeweglich, und dadurch unterscheidet er sich von der Seele. Soll er also mit ihr in Verbindung seyn können, so muß man ihm ebenfalls Mannichfaltigkeit der Acte beylegen, als ein Merkmal, das er mit der Seele gemeinschaftlich hat, und ihn für eine unbewegliche Mannichfaltigkeit erklären. Worin könte diese Mannichfaltigkeit des Engels bestehen? Es muß eine solche seyn, die einem Vernunftwesen gemäß ist: Existenz, Erkentnißvermögen, Erkentnißact, und eine Mannigfaltigkeit durch Begriffe erkanter Gegenstände. Da also der Engel nicht schlechthin einfach ist, sondern eine Mehrheit ausdrückt; über der Mehrheit aber die Einheit seyn muß, weil die Einheit der Quell aller Zahlen ist, und nicht, wie die Natur der Mehrheit, der Vereinigung bedarf; so muß nothwendig über dem Engel noch ein anderes Wesen seyn, das nicht bloß unbeweglich, sondern auch durchaus Eins und einfach ist. Dieses Wesen ist Gott, eben so das Mächtigste unter allen vorhandenen Wesen, wie es unter allen

das

das Einfachste ist; denn in der Einfachheit besteht die Vereinigung, und in der Einheit die Macht. Niemand wage ja die Behauptung, daß Gott aus Mehreren zusammengesetzt sey; denn da würde Gott immer aus etwas bestehn, das gleichsam Subject, und aus Etwas, das gleichsam Form wäre. Er würde alsdenn nicht in allem Betrachte das Vollkommenste seyn, weil ein Theil desselben unvollkomner wäre, als das Ganze. Er würde nicht das höchste Princip der Thätigkeit seyn, weil er nicht durch sein ganzes Wesen, sondern nur durch einen Theil desselben, die Form, wirkte. Er würde nicht das seligste Wesen seyn, weil er nicht sich in allen Beziehungen geniessen würde; denn als Ganzes könte er sich nicht in einem Theile umfassen. Er würde auch in sich noch etwas Anderes ausser der Gottheit erkennen, weil der Theil und das Ganze nicht dasselbe sind. Er würde seliger seyn, wenn Alles, was Er in sich erkeute, Er selbst wäre, wenn Er sich selbst nirgend fehlte, und sich überall ganz gleichsam begegnete. Endlich derjenige Theil, welcher in Gott als das Subject gesetzt wurde, kann, weil er an sich selbst gedacht wird, sich nicht selbst die Form mittheilen; der andere Theil aber, der als Form genommen wurde, da er nicht in sich selbst besteht, so kann er noch weniger aus sich selbst existiren; der zusammengesetzte Gott würde also von einer über ihm erhabenen Form geformt werden, und diese selbst würde vielmehr Gott seyn. Die über den Engel erhabene Gottheit muß demnach ein unbewegliches und einfaches Wesen seyn.

Bey der Einfachheit Gottes bleibt Ficin nicht stehen; er entwickelt aus dem Verhältnisse der Wesen zu einander und zu der Gottheit noch mehrere Eigenschaften der letztern, um die Natur dieser vollständig

zu

zu charakterisiren. Die Gottheit ist auch die absolute Wahrheit und Güte, die mit der Einfachheit dasselbe Wesen ausmachen, und ausser ihr ist weiter nichts. Dies deducirt Ficin folgendermaßen: Wie sich beym Menschen das Auge zum Körper verhält, so verhält sich die Vernunft zur Seele, die das Auge von dieser ist. Ferner wie sich das Licht der Sonne zum Auge des Körpers verhält, so verhält sich das Licht der Wahrheit zum Auge der Seele. Das Auge des Körpers ist nicht das Licht selbst, sondern nur ein für das Licht empfängliches Vermögen; und so ist auch die Vernunft, das Auge der Seele, nicht die Wahrheit selbst, ob jene gleich die Wahrheit in sich aufnimt. Denn die Vernunft strebt nach Wahrheit und wird oft durch das Falsche getäuscht; die Wahrheit aber strebt nie nach sich selbst und läßt gar kein Falsches zu. Man denke sich, daß das Auge den ganzen Körper einnehme, und der Körper nichts als Auge sey, so würde das Auge nichts anders sehen, als eben das Licht der Sonne, was es schon in seiner engern Schranke wahrnahm; aber es würde das Licht der Sonne reichlicher, die Farben der Körper in dem Lichte von allen Seiten und mit Einem Blicke wahrnehmen, und sich nicht erst hier und dorthin wenden müssen, sondern ruhend alles auf einmal erblicken. Gleichwohl wird das Licht von dem Auge verschieden seyn; denn wenn das Gesichtsorgan zur Auffassung des Lichts bestimmt ist, so ist es mit dem Lichte selbst nicht einerley; das Licht bedarf des Gesichtsorgans nicht, da es nicht nöthig hat, sich selbst aufzufassen. Jetzt denke man sich wiederum, daß die Vernunft alle andere Seelenvermögen einnähme, und die ganze Seele nichts als bloße Vernunft sey, so wird diese bloße und reine Vernunft ein Engel seyn. Sie wird

dieselbe

dieſelbe Wahrheit erkennen, welche die beſchränkte Vernunft erkant hatte; aber ſie wird dieſelbe reichlicher empfangen und alle Gegenſtände der Wahrheit auf einmal umfaſſen, nicht den einen nach dem andern. Dennoch wird die Vernunft nicht identiſch mit der Wahrheit ſelbſt ſeyn *). Die Vernunft iſt da, um die Wahrheit zu erkennen; ſie bedarf alſo der Wahrheit. Die Wahrheit hingegen ſelbſt bedarf der Vernunft nicht. Wären Vernunft und Wahrheit einerley, ſo würde jede Vernunft nur Wahrheit erkennen, und jede Wahrheit würde der Vernunft theilhaft ſeyn; allein die menſchliche Vernunft iſt dem Irrthume unterworfen, und es giebt wahre Dinge (quodammodo, ſetzt Ficin hinzu), die keine Vernunft haben **). Die Wahrheit iſt aber nicht bloß von der Vernunft verſchieden, ſondern auch über derſelben erhaben, weil dieſe jener bedarf, nicht umgekehrt; und weil auch das Reich jener einen größern Umfang hat, als das Reich dieſer; denn die Kunſt der Vernunft wird nur in den einzelnen Formen gefunden, aber nicht in der rohen Materie. Iſt nun die Wahrheit über der Vernunft, und entbehrt das Höhere die Vorzüge des Niedern nicht; ſo kann der Wahrheit auch die Einſicht der Vernunft nicht mangeln (non deeſt mentis perſpicacia veritati). Deßwegen ſind aber doch nicht zwey Beſtandſtücke in der Wahrheit, die Einſicht und die Wahrheit ſelbſt, ſondern die Wahrheit iſt das Einfachſte, das ſich ſelbſt am wenigſten verborgen iſt; ſo wie

*) Ficin beruft ſich hierbey auch auf einen Spruch des Zoroaſter: Μανθανε το νοητον, επει νους εξω υπαρχει. *Ibid.* lib. I. cap. 6. Opp. T. I. p. 88.

**) Nunc autem et mentes humanae falluntur, et multae res verae ſunt *quodammodo*, quae mente carent. *Ibid.* p. 88. Ficin nimt hier Wahrheit für Wirklichkeit.

wie das Licht, ob es gleich kein von ihm verschiedenes Auge hat, doch sich selbst nicht dunkel ist. Gott ist also die einfachste Wahrheit und die wahrste Einsicht, das sich selbst sehende Licht und das sich selbst erleuchtende Gesicht, die intellectuale Quelle der Einsicht und des Lichtes zugleich. Er ist der thätigste Grund der Vernunft, und, wie Plotin es ausdrückt, die Erkentniß selbst, nicht als ob diese Erkentniß bey ihm in irgend einem Verstande als Vermögen enthalten wäre, oder als ob sie Erkentniß der Wahrheit objectiv sey; sondern er ist Erkentniß an sich selbst und in sich selbst existirend, wie wenn das Gesicht nicht in irgend einem Gesichtsorgane, und Gesicht eines fremden Lichtes wäre, sondern in sich selbst beharrte und als Gesicht von sich selbst existirte.

Ueber der Vernunft ist auch das Gute erhaben. Jenseit der Reihe der Formen herabwärts ist das Erste die Materie der Dinge, der zwar die Form gebricht, in welcher aber doch so zu reden die Samen der hervorkeimenden Formen verborgen sind. Das Geschäfft der Vernunft, welches durch Formen begrenzt wird, umfaßt dieses Ungeformte nicht. Dennoch ist die Materie an sich selbst gewissermaßen gut, weil sie nach dem Guten d. i. der Form strebt, zum Empfänguisse des Guten vorhanden und für eine gute Welt nothwendig ist. Auch jene Samen sind gut als Anfänge guter Formen. Nun wird aber die Vernunft so weit von dem Guten übertroffen, als der Einfluß dieses weiter sich erstreckt, wie der Einfluß jener. Dazu komt, daß alle Dinge nach dem Guten streben, nicht alle nach der Vernunft; indem nicht alle Vernunft und Weisheit erreichen können, und es daher viele Dinge giebt, die nicht danach streben, um nicht vergeblich zu streben. Wenn nun Alles nach dem Guten

ten ſtrebt, nicht nach der Vernunft, und von dem, wohin alles Beſtreben gerichtet iſt, auch alles ausgeht; ſo gehen alle Dinge vom Guten aus, nicht von der Vernunft; und daher iſt mehr das Gute, als die Vernunft, die Urſache der Dinge. Ferner: Auch diejenigen Dinge, welche Vernunft haben, bleiben doch nicht dabey ſtehn, ſondern ſtreben noch auſſerdem nach dem Guten. Denn der Vernunft iſt ein gewiſſes Streben nach Erkentniß eigenthümlich. Entweder befindet ſich die Vernunft nach dem Streben ſchlechter, oder beſſer, oder in dem gleichen Zuſtande. Das erſte kann nicht ſeyn, weil die Thätigkeit ſelbſt eine gewiſſe Vollkommenheit iſt, und entweder nur durch äuſſere Gewalt, oder durch Unwiſſenheit, in das Schlechtere verfällt, wovon keines von beyden die reine und freye Vernunft ſelbſt treffen mag. Daß die Vernunft ſtrebe, um in dem gleichen Zuſtande zu bleiben, kann auch nicht ſeyn, weil kein Ding nach dem ſtrebt, was es ſchon hat. Alſo die Vernunft ſtrebt nach dem Beſſern, und iſt folglich nicht das Gute ſelbſt. Sie erwirbt ſich durch die Erkentniß das Gute; aber ſie erwirbt daſſelbe immer anderswoher. Wenn ſie es bereits in ſich enthielte, ſo würde ſie keines Strebens bedürfen, um es erſt zu erreichen. Dasjenige aber, woher ſie das Gute erwirbt, iſt das Gute ſelbſt, welches über ihr exiſtirt, und von ſeiner Vollkommenheit gleichſam etwas auf ſie herabträufelt. Wir bemühen uns auch um Weisheit durch bloßen Antrieb der Vernunft; hingegen um das Gute auch ohne allen Antrieb dieſer; und das Verlangen aller Menſchen iſt immer auf das Gute gerichtet, allein nicht bey allen auf Weisheit. Selbſt nach der Weisheit trachten wir, um des Guten willen, aber nicht umgekehrt. Die Natur ſchätzt alſo das Gute höher, als die Vernunft,

da sie uns früher und öfter und stärker zu jenem hinzieht, als zu dieser. Manche glauben deßwegen auch in der Philosophie genug gethan zu haben, wenn sie nur die Weisheit zu besitzen scheinen, sollten sie dieselbe auch nicht wirklich besitzen; hingegen im wirklichen Leben sind sie nicht eher zufrieden und ruhen nicht eher, als bis sie das in der That besitzen, was sie als das vorzüglichste Gute anerkennen. Wenn uns nun aber durch einen natürlichen Instinct das Gute kostbarer ist, als die Vernunft, so ist es auch edler und erhabner, als diese. Daher komt es, daß uns das bloße Erkennen noch nicht Genüge thut, sondern auch, daß wir es gut und als ein Gut erkennen. Denn zuweilen vermeiden wir die Erkentniß, wenn wir argwohnen, daß sie uns schädlich oder beschwerlich seyn werde; hingegen dem Guten selbst können wir uns niemals entziehen, oder es verweigern. Vor der Speculation geben wir oft dem Vergnügen den Vorzug; allein dem Guten, insofern es ein Gut ist, können wir niemals irgend etwas vorziehen. Nichts ist nothwendiger, als der Anreiz des Guten, da Niemand das Gute selbst nicht wollen kann. Nichts stimt mehr mit der Freyheit zusammen, als der Anreiz des Guten. Wegen des Guten wollen wir Alles, ja wir wollen in allen Dingen das Gute so gern und mit so großer Lust, daß es nichts Anderes giebt, was wir lieber wollten. Da also in dem Guten die höchste Nothwendigkeit mit der höchsten Freyheit zusammentrifft, und die Herschaft des Guten den Individuen höchst nothwendig ist, und zugleich mit ihrer Freyheit sich am meisten verträgt; so erhellt hieraus, daß alle Dinge von dem Vater, der das Gute selbst ist, ihren Ursprung haben, und daß alle Dinge zum Guten als ihrem Vater hinstreben.

Ficin fährt, nachdem er die von ihm angenommene Stufenleiter der Wesen bis zur Gottheit entwickelt hat, weiter fort, die Natur der letztern zu erörtern, und seine Vorstellungsart von derselben zu begründen. Er zeigt, daß die höchste Einheit, Wahrheit und Güte dasselbe sind; daß es weder mehr Götter, die einander gleich sind, noch auch mehr Götter, deren einer den andern in's Unendliche an Vollkommenheit übertreffe, geben könne. Dann kömt er zu den göttlichen Eigenschaften. Die Macht der Gottheit ist unendlich. Gott ist ewig, allgegenwärtig; er wirkt und erhält Alles in Allen; was er wirkt, wirkt er durch seine Realität; er erkent sich selbst zuerst, und dann auch alle einzelne Dinge; seine Erkentniß erstreckt sich über die Unendlichkeit; er hat einen Willen und wirkt durch diesen Alles, was ausser ihm vorhanden ist; sein Willen ist zugleich nothwendig und frey; er liebt die Welt, und sorgt für ihre Erhaltung und für die Glückseligkeit der Geschöpfe. Da ich diese Bestimmungen der Natur Gottes, wie sie Ficin festsetzt, und im Geiste seines Systems zu erweisen sucht, hier nicht im Einzelnen verfolgen kann, so will ich nur einige der merkwürdigsten Puncte ausheben.

Die Identität der Einheit, Wahrheit und Güte im Wesen Gottes mußte Ficin nothwendig darthun, um den Begriff der absoluten göttlichen Einfachheit zu behaupten. Die höchste Einheit ist nichts als die höchste Einfachheit; aber gerade wegen der Einfachheit der Einheit ist auch jedes Ding rein und wahr. Der Wein ist wahrer Wein, weil er reiner Wein ist, und so besteht die Wahrheit der Dinge in jener einfachen Einheit. Wegen ihrer einfachen und reinen Einheit sind auch alle Dinge gut. Denn jedes Ding ist alsdenn gut, wenn es mit sich selbst und seinem Prin-

cipe vereinigt ist, und rein bleibt, und nicht mit schlechtern Dingen vermischt wird. Wenn nun in den einzelnen Dingen Einheit, Wahrheit und Güte in denselben Begriff zusammenfallen; so muß nothwendig über ihnen das erste Princip einfach, wahr und gut seyn. Daß das Princip mit dieser Beschaffenheit in den Dingen enthalten sey, davon dient zum Beweise, daß die Merkmale oder Spuren davon in allen Dingen angetroffen werden, gleichsam als ob alle Dinge davon ausgeflossen seyen, und daß alle Dinge danach streben, als nach ihrem Principe. Alle inviduelle Dinge haben Theil an der Einheit, Wahrheit und Güte, und begehren dieselben. Ueber der Einheit existirt aber weiter nichts anders, weil nichts mächtiger, als die Einheit ist, und diese allen Dingen Vollkommenheit und Macht gewährt. Wollte man noch etwas über der Einheit annehmen, so würden zwey Ungereimtheiten folgen. Ist die Einheit unter einem höhern Principe, so nimt sie doch gewiß an demselben Theil; denn das Niedere empfängt immer etwas von den höhern Ursachen. Dann wird es nicht mehr die Einheit selbst, sondern ein Mannichfaltiges seyn, das aus der Einheit und einer von einem höhern Principe empfangenen Kraft zusammengesetzt ist. Dasjenige hingegen, was über der Einheit seyn soll, wird auf keine Weise an der Einheit Theil haben; weil das Höhere niemals etwas von dem Niedern in seine Natur aufnimt. Also würde es entweder Nichts, oder eine Menge von allen seyn, die gänzlich der Einheit beraubt wäre, wovon kein Theil ein Eins seyn würde, und wo die Theile in gar keinem Verhältnisse weder zu einander, noch zu den Gegenständen wären. Eben so existirt auch über der Wahrheit nichts weiter. Denn auf gleiche Weise würde das nicht die Wahrheit selbst seyn, sondern

dern ein Wahres, das aus der Wahrheit und einem von einem höhern Principe empfangenen Etwas zusammengesetzt wäre; und dasjenige, was man über die Wahrheit setzte, würde, da es weder Wahrheit selbst, noch der Wahrheit theilbar ist, durchaus falsch und Nichts seyn. Endlich auch über der Güte existirt weiter nichts. Denn auch dieses, was über der Güte existirte, wäre nicht reine Güte, sondern ein gewisses Gutes, das durch die Beymischung eines schlechtern befleckt und verderbt wäre. Das aber, was über die Güte gesetzt würde, müßte durchaus ein Böses seyn; gut könte es nicht seyn, weil es über die Grenzen des Guten hinausgeht; und besser als das Gute konte es auch nicht seyn, da nichts besser wird, als nur durch einen größern Antheil am Guten. Wie das Böse über das Gute hinausgehen könne, ist nicht einzusehen, da das Uebertreffen und die Herschaft zum Begriffe des Guten gehören; denn es sind Dinge, nach welchen gestrebt wird, und also Güter. Das Böse müßte also durch eine dem Guten eigenthümliche Natur das Gute übertreffen, und das Gute müßte dem Bösen die Macht der Herrschaft verleihen. Gäbe es ferner über dem Guten selbst noch ein anderes Princip der Dinge, so würde dieses den Dingen aus sich selbst eine Eigenschaft mittheilen, wie die höhere Ursache zu thun pflegt, und wie auch die Güte selbst aus sich etwas, d. i. allen Dingen ein gewisses Gutes, mittheilt. Nun ist die Frage, würde die Eigenschaft, welche von dem über das Gute erhabenen Principe ausgienge, besser als das Gute seyn, oder nicht? Besser könte sie nicht seyn. Denn was Besser genant wird, heißt nur durch einen größern Antheil am Guten besser; und gleichwohl ist es ungereimt, daß die Eigenschaft eines höhern Princips nicht besser seyn

sollte, als die Eigenschaft eines niedern. Dazu komt, daß alle Dinge nach dem Guten streben; wenn es also über dem Guten selbst ein höheres Princip giebt, so wird gefragt, ob jene auch nach diesem streben, oder nicht? Nimt man an, daß sie danach streben, so streben sie nach etwas, das jenseit des Guten und Mehr ist. Nimt man das Gegentheil an, so ist es ungereimt, daß die Effecte nicht nach der ersten Ursache streben, durch welche sie erhalten werden. Ja selbst die Güte müßte alsdenn das höhere Princip begehren; was doch wiederum ungereimt seyn würde, da alles Begehren durch das Gute beschränkt wird, und über dem Guten nichts existirt, was geliebt werden könte. Demnach giebt es über der Güte kein höheres Princip, und die Einheit, Wahrheit und Güte, welche über dem Engel vorhanden ist, ist das Princip aller Dinge, die Eine, wahre und gute Gottheit *).

Merkwürdig ist die Art, wie Ficin die absolute ste Nothwendigkeit und die absolute ste Freyheit in der göttlichen Natur zu vereinigen sucht. Erstlich: Die Gottheit handelt durchaus nicht zufällig; denn da Gott als das höchste Wesen und als der höchste Actus existirt, so kann er durchaus nicht nach Zufall existiren oder handeln. Auch findet beym Handeln um so weniger Zufall statt, je mehr es durch vernünftigen Grund bestimt wird; in Gott ist die höchste Vernunft, oder vielmehr die Quelle aller Vernunft, und daher kann gar nichts Zufälliges bey ihm gedacht werden. Gott ist der Urheber alles Vorhandenen, aller Ordnung und Regel der Dinge; diese Ordnung und Regel würde aufgehoben, sobald man die Zufälligkeit als Eigenschaft Gottes setzte; dieser muß daher aus Nothwendigkeit handeln, und zwar muß er die Nothwendig-

*) *Ibid.* lib. II. cap. I.

wendigkeit selbst seyn, um welcher willen alles Uebrige nothwendig ist, was Nothwendigkeit hat. Da aber der göttlichen Nothwendigkeit keine höhere Nothwendigkeit gebietet, so ist doch in Gott zugleich die höchste Freyheit. Die Freyheit ist ein Gegenstand, welcher begehrt wird, nnd also ein Gut; in der höchsten Güte kann aber nichts vermißt werden, was irgend gut ist. Frey ist derjenige, welcher ganz nach seinem Willen lebt. Die Güte selbst lebt vor allen andern Dingen, wie sie will; ihr Leben will jeder Wille, und ausser ihr will kein Wille etwas Anderes. Gott ist, was er ist, und kann gar nichts Anderes seyn, weil er alles Wesen und alle Macht in sich vereinigt; er kann folglich auch nichts Anderes seyn wollen, weil er schon alles Gute ist. Daß er etwas Anderes seyn könte oder seyn wollte, würde eine Ohnmacht und eine Unweisheit seyn, wobey er sich in das Schlechtere, ja in das Nichts verlöre. Zweytens: Wenn der Trieb der einzelnen Dinge zum Guten durchaus nothwendig ist, und am meisten aus der freyen Willkühr und eignen Natur der Dinge hervorgeht; so muß sich auch in dem höchsten Gute die höchste Nothwendigkeit seiner Natur mit der höchsten Freyheit des Willens vereinigen. In Gott bestätigt die Nothwendigkeit seiner Natur die Freyheit seines Willens, und die Freyheit stimt wiederum mit der Nothwendigkeit zusammen; so daß Gott nothwendig frey, und freywillig nothwendig ist. Drittens: So lange ein Ding das Gute gleichsam entbehrt, so lange misfällt es sich selbst und strebt nach Etwas ausser ihm. Hat es aber Antheil an dem Guten, so gefällt es sich, und ist so, wie es seyn will; und dies ist um so mehr der Fall, je mehr es seinen Trieb befriedigt. Das höchste Gut hat also vorzüglich das Eigenthümliche, daß es sich selbst am meisten

gefällt, ſich ſelbſt am meiſten will, und wirklich ſo iſt, wie es ſeyn will. Viertens: Wenn die Dinge um ſo weniger knechtiſch, und um ſo mehr eigenen Rechtes ſind, je mehr ſie ſich der Gottheit nähern; ſo iſt Gott am meiſten ſui iuris; ſo daß er nicht nur dasjenige will, was er ſelbſt durch ſeine Natur iſt, wirklich das iſt, was er ſeyn will, dasjenige auch thut, was er will, und zu welchem Zwecke er will; ſondern daß auch kein anderes Ding jemals das freye Princip ſeiner Thätigkeiten iſt, oder ſeiner Thätigkeit einen Zweck vorſchreibt, wenn nicht Gott das Princip und der Zweck des Univerſum's, und folglich auch der Thätigkeit und des Zweckes jenes Dinges iſt. Fünftens: Diejenigen Subſtanzen, in welchen Seyn, Erkennen und Wollen ſich weſentlich von einander unterſcheiden, haben keine abſolute Freyheit; weil bey ihnen immer die Art des Wollens durch die Art der Erkentniß, dieſe wiederum durch die Bedingung der Exiſtenz, und die Exiſtenz durch den Urheber derſelben bedingt wird. In Gott aber ſind Seyn, Erkennen und Wollen der Wirklichkeit nach Eins und Dasſelbe. Daher iſt Er durch ſeinen Willen ſeiner Erkentniß und ſeines Weſens ſo mächtig, daß Er nicht nur ſo will, wie er exiſtirt und wie er ſeiner Natur nach erkent, ſondern auch ſo exiſtirt und erkent, wie er will. Ficin erläutert dies noch weiter mit Zoroaſtriſchen und Neu-Platoniſchen Raiſonnements, die ſich um den Satz herumdrehen, daß Gott ſich ſelbſt durch ſeine Thätigkeit bewirke. Gott will ſich ſelbſt. Handeln aber und Wollen und Seyn ſind überhaupt Eins. Indem alſo Gott will, bewirkt er ſich, oder er ſtellt ſich in ſeinem Seyn dar. Deus ſe volendo ſe agit, id eſt, producit, immo ſe iam ponit vel ſignat in Eſſe. Sechstens; Bloß die göttliche Güte iſt der abſolute Gegenſtand der göttlichen

chen Vernunft: denn jede Kraft kann ihrem Objecte gleich werden, aber es nie übertreffen; nun ist nichts ausser Gott, was er nicht übertreffen könte. Gott will sich selbst durch eine absolute Nothwendigkeit seines Willens; denn alle Dinge wollen nothwendig ihren höchsten und letzten Endzweck, und die Güte Gottes ist der letzte Endzweck, um dessen wegen Alles will, was einen Willen hat. Man muß also entweder eingestehen, daß Gott nichts wolle; was ungereimt ist; oder man muß zugeben: wenn Gott etwas will, so will er nothwendig sich selbst, zumal da Wollen und Seyn in Gott identisch sind. Indem Gott sich will, will Er alle übrige Dinge, die, sofern sie in Gott sind, und sofern sie aus der Gottheit fliessen, göttliche Ebenbilder sind, die zur Darstellung der göttlichen Güte und zur Bestätigung derselben angeordnet worden. Jener Act des göttlichen Willens aber, nach seiner Beziehung auf die göttliche Güte, ist absolut nothwendig; nach seiner Beziehung auf die Geschöpfe hingegen wird er von Einigen nicht absolut nothwendig genant. Denn obgleich der Wille den Zweck überhaupt nothwendig will, so will er doch dasjenige, was auf den Zweck gerichtet ist, nur mit einer bedingten Nothwendigkeit, ja auch wohl ohne alle Nothwendigkeit, wenn es Etwas ist, ohne welches der Zweck dennoch erreicht werden könte; denn die göttliche Güte bedarf der Geschöpfe nicht. Siebentens: Es komt noch hinzu, daß indem Gott seine eigene Güte will, er aus keinem andern Grunde ein anderes Gut will, als sofern es gleichsam ein Ebenbild seiner Güte ist. Da aber die göttliche Güte unermeßlich ist, so können auch nach dem Muster derselben unzählbare Ebenbilder hervorgebracht werden, noch ausser denen, die in der gegenwärtigen Welt und Zeit hervorgebracht sind.

Wenn Gott also deßwegen, weil er seine eigene Güte will, auch die einzelnen Dinge wollte, welche dieselbe nachahmen können; so würde er die Existenz von unendlich vielen Geschöpfen wollen müssen, die in unendlich verschiedenen Arten und Graden die göttliche Güte darstellen. Wenn er sie aber wollte, so würde sie auch wirklich statt finden müssen. Aber der Wille Gottes ist hierin an keine Nothwendigkeit gebunden. Achtens: Wenn Gott die vollkommene Ursache eines Dinges ist, und das Ding eine eigenthümliche Wirkung Gottes ist; so kann der Act Gottes wenigstens bis dahin sich erweitern, als das Vermögen des Dinges erweitert werden kann, vornehmlich da dieses das leidende Vermögen von einem höhern Acte empfangen muß. In diesem Vermögen des Dinges ist aber alles enthalten, was dem Begriffe des Dinges nicht widerspricht; wie z. B. in dem Vermögen der körperlichen Natur alles enthalten ist, was die körperliche Natur selbst nicht aufhebt. Denn es läßt sich nichts denken, was dem Begriffe des Dinges widerspricht, als wie das contradictorische Gegentheil desselben, das Unding. Bloß der Widerspruch schließt den Begriff des Undinges in sich. Was also keinen Widerspruch in sich schließt, ist, nach der Meynung der Peripatetiker, in dem Vermögen eines Dinges enthalten, und alles dieses kann Gott bewirken. Dies wird dadurch bestätigt, daß die Vernunft, das Widersprechende ausgenommen, sich über den ganzen, ja über einen unermeßlichen Umfang der Dinge verbreiten kann. Das wirksame Vermögen Gottes darf aber doch keinen geringern Umfang haben, als das wirksame Vermögen der Vernunft. Ferner: Wenn der göttliche Verstand unzählbare Güter anschaut, so kann auch der göttliche Wille auf alles das sich richten, was ihm

der

der Verstand als Güter darstellt; da nun der Wille Gottes nicht an endliche Objecte gebunden ist, so muß auch seine Macht sich auf das Unendliche erstrecken. Wozu dies? Um einzusehen, daß alles, was keinen Widerspruch enthält, der göttlichen Macht unterworfen ist, und da viele Dinge in der Natur nicht vorhanden sind, welche, wenn sie existirten, keinen Widerspruch enthalten würden (was vorzüglich in Ansehung der Zahl, der Größe und der Zwischenräume der Gestirne klar ist); so muß man wissen, daß sehr viele Dinge in der Macht Gottes stehen, welche doch nirgend in der Natur angetroffen werden. Gott kann also einige Dinge machen, und andere nicht machen; er ist hierin durch keine Nothwendigkeit weder seiner Natur, noch seiner Erkentniß, noch seines Willens gebunden; sondern handelt nach einer völlig freyen Auswahl. Neuntens: Auch aus folgendem Grunde läßt sich mit Recht behaupten, daß Gott nach freyer Auswahl Einiges thue und Einiges nicht thue. Alle thätige Substanzen, die durch irgend ein anderes Princip thätig sind, oder zur Wirksamkeit bestimt werden, muß man auf ein erstes Princip der Thätigkeit zurückführen, welches durch sich selbst handelt und sich selbst zum Handeln bestimt, so daß es sich ganz in seine Thätigkeit verwandelt, so daß es erkent und wirken oder nicht wirken, so oder anders wirken will. Was aber auf diese Weise von Gott ausgeht, beruht, wie jeder weiß, auf freyer Auswahl. Gleichwohl ist diese Auswahl in Gott nicht von dem Wesen desselben verschieden. Damit inzwischen Niemand glaube, daß der göttliche Wille in Beziehung auf die Geschöpfe einzelnen Individuen Gewalt anthue, muß man eingedenk seyn, daß der Wille Gottes lieber das Gute des Universum's wolle, als den scheinbaren Vortheil eines

einzel-

einzelnen Theiles. Denn in jenem Gute des Universum's leuchtet das Ebenbild der göttlichen Güte deutlicher hervor, und es scheint in einer gewissen Weltordnung zu bestehen. Die vollkomne Weltordnung aber erfordert, daß alle Stufengrade der Dinge im Universum enthalten sind, so daß es einige beständige Ursachen gebe, andere veränderliche, und daß die letztern mehr oder weniger abwechselnd und unbestimt sich äussern. Denn die Wirkung scheint mehr die Natur der nächsten Ursachen, als der entfernten nachzuahmen. Gott will aber nicht nur, daß die Dinge selbst existiren; sondern er will auch die Arten des Seyns, welche für sie gehören. Da es nun aber die Art des Seyns bey einigen Dingen ihrer Natur gemäß mit sich bringt, daß sie zufällig sind, so läßt Gott sie auch zufällig existiren; wobey übrigens die Ordnung des Universum's nicht im geringsten verletzt oder zerstört wird.

Sehr umständlich verbreitet sich nun Ficin zugleich über die göttliche Vorsehung. Wenn Gott sich selbst gefällt und sich selbst liebt, so muß er auch seine Ebenbilder und seine Werke lieben. Die Liebe Gottes für seine Geschöpfe ist aber inniger und von ganz anderer Art, als die Liebe eines Künstlers zu seinem Werke, das er aus einem äussern Stoffe bildete, oder als die Liebe eines Vaters zu seinem Kinde, das er zwar aus einem innern Stoffe erzeugte, den er aber doch von einer fremden Hand ursprünglich empfieng. Gott hat auch den Stoff seiner Geschöpfe selbst hervorgebracht; diese sind also ganz sein Werk, und er allein ist der Urheber ihres vollständigen Daseyns. Wenn Gott seine Werke liebt, so will er auch, daß sie gut seyn sollen, und er erreicht, was er will. Er ordnet sie also nach seiner höchsten Güte und auf das Beste an. So wie allen thätigen Substanzen

das

das Vermögen und der Trieb zur Thätigkeit angebohren ist; so ist auch den Geschöpfen die Sorge für ihre Erhaltung von ihrem Urheber eingepflanzt, der die oberste Sorge für alle, wie ein Vater für seine Kinder, trägt. Ferner: Gott schafft alles um sein selbst willen; hätte er bey seiner Schöpfung einen andern Zweck ausser sich selbst, so würde seine Handlung von jenem Zwecke abhangen, also auch sein Wille zu handeln, und mithin würde Gott selbst von dem Zwecke abhängig seyn, da der göttliche Wille und Gott selbst identisch sind. Macht nun aber Gott Alles um sein selbst willen und ist er selbst das höchste Gut; so muß er auch Alles zum Guten anordnen; so daß die einzelnen Dinge nach ihrer Natur an der göttlichen Güte Theil nehmen. Da ausserdem alle Dinge nach dem Guten streben, und das Bestreben nach dem Guten selbst gut ist, und in dem Urquelle alles Guten gegründet seyn muß; so folgt auch, daß durch eine Bestimmung der göttlichen Güte das Bestreben aller Dinge nach derselben gerichtet ist. Wer könte also Gottes Regierung der Welt leugnen, da Er alle Dinge zu einem guten Zwecke hinlenkt? Die Elemente und Bestandtheile, die durch ihre entgegengesetzte Naturen, Formen und Vermögen einander widerstreiten: wie könten sie sich zu einem Ganzen vereinigen, und in dieser Vereinigung so lange beharren; wie könten sie wechselseitig ihre Naturen und Thätigkeiten afficiren, wenn sie nicht von irgend einer höhern Kraft mit einander verbunden würden? Würde die Regierung der Welt den einander widerstreitenden Bestandtheilen derselben selbst überlassen, so würde jeder durch seine natürliche Schwere an seinem Orte ruhen, und eine Mischung würde gar nicht statt finden. Würden sie auch gemischt, würden sie doch nichts anders bewirken, als

das

das Warme, das Kalte, Trockene, Feuchte, Dichte, u.w., wie es die Natur der elementariſchen Gattungen an ſich ſelbſt mit ſich brächte. Eine Ordnung der Formen, Geſtalten und Veränderungen würden ſie nicht darſtellen. Es wird ja auch in den Künſten die Ordnung nicht von der Materie oder den Inſtrumenten, ſondern von der Idee des Künſtlers bewirkt. Wenn auch der Himmel gewiſſermaßen die Elemente regiert, ſo regiert er ſie doch nicht ſo, daß er nicht ſelbſt wieder regiert würde. Eine ſo große Verſchiedenheit der Formen, Kräfte und Bewegungen, wie wir in ihm wahrnehmen, wird nicht von den Himmelskörpern ſelbſt, die ihrer eigenen Natur nach ſehr verſchieden und veränderlich ſind; ſondern von einer höhern ſich immer gleichen und beſtändigen Kraft zu einer ſich gleichen und dauernden Ordnung erhoben. Endlich das Naturding, ſey es nun elementariſch oder himliſch, hängt ſowohl immer wegen ſeiner Veränderlichkeit, und weil es eines Andern bedürftig und unvollkommen iſt, von einem Andern ab, als auch muß ihm der Grad und die Grenze ſeiner Thätigkeit zu einem beſtimten Zwecke von einem höhern Regierer vorgeſchrieben werden; weil es durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur mit ſeiner ganzen Kraft thut, was es thut, und alſo an und für ſich auch zweckwidrig wirken kann, falls es ſich ſelbſt überlaſſen iſt. So löſt das Warme entweder nach ſeiner Form oder nach ſeinem Vermögen überall und durchaus auf, anſtatt daß das Kalte verdichtet. Wenn folglich Jenes auf eine nützliche und zweckmäßige Art auflöſt, dieſes auf gleiche Weiſe verdichtet, und beyde alſo der Weltordnung gemäß wirken, ſo thun ſie das nicht durch ihre eigene Natur, auch nicht durch Zufall, ſondern durch eine höhere Urſache. Auch die organiſchen Körper bilden ſich aus und äuſſern ſich auf eine

ſolche

solche Art, als ob sie die vollendeteste Kunst in sich enthielten, die alle menschliche Kunst und Vernunft übertrifft. Da ferner die Körper ihre eigene Thätigkeit nicht kennen, und deßwegen den Zweck, zu welchem sie nicht zufällig, sondern nothwendig hinstreben, sich selbst nicht vorzusetzen vermögen; so muß ihnen der Zweck von einem andern Wesen vorgesteckt werden, dessen Weisheit sie eben so zum Ziele richtet, wie der Bogenschütze den Pfeil. Wo ist aber die Weisheit? Wenn sie in der höchsten Gottheit existirt, so regiert diese die Dinge; sie vereiniget das Widerstreitende, damit es sich nicht zerstöre, und leitet alles zu dem besten Endzwecke hin. Existirt sie unterhalb der Gottheit in einer englischen Natur oder einer vernünftigen Seele, so ist es doch Gott, der die Thätigkeit alles dessen, was unter ihm ist, bewirkt. Wenn also auch ein Engel oder eine gewisse Seele die Welt regiert und zum Guten leitet, so geschieht dieses doch nur, weil sie selbst durch die göttliche Kraft dazu geleitet wird. Gott ist daher der erste und höchste Regent, der über alle Dinge walten kann, weil er alles durch seine bloße Erkentniß thut; indem es vorzüglicher ist, durch bloße Erkentniß zu wirken, als das schon Gewirkte zu betrachten und zu erhalten. Die Gottheit hat auch die Weisheit, alle Dinge zu regieren, wenn sie die Weisheit hatte, dieselben zu erschaffen. Sie will auch alle Dinge erhalten und regieren, als ihre Dinge, die sie selbst hervorbrachte, denen sie das Geschenk einer glücklichen Existenz nicht misgönt, nachdem sie ihnen das Geschenk der Existenz überhaupt nicht misgönt hat. Sie regiert aber alle Dinge mit einer bewundernswürdigen Leichtigkeit. Denn sie behandelt nicht fremde Stoffe, welche sie anderswoher empfangen, sondern die ihrigen, welche sie selbst schuf. Sie

wirkt

wirkt auch nicht auf die Dinge äusserlich; sondern ihre Thätigkeit ist eine innere. Sie ist nehmlich selbst in dem Innersten aller Dinge. Ihre Wirksamkeit ist nicht eine mannichfaltige; durch ihr bloßes Seyn, welches das allgemeine Princip aller übrigen Dinge ist, setzt sie die übrigen Principien, Wesen, Leben, Vernunft, Seele, Natur, Materie in Thätigkeit. Und durch das Princip, das die Gattung eines jeden bestimt, bewirkt sie die einer jeden eigenthümliche Ordnung, das heißt, durch Ein Wesen alle Wesen, durch Ein Leben alle Leben, durch Eine Vernunft alle Vernunft, durch Eine Seele alle Seelen, dnrch Eine Natur alle Naturen, durch Eine Materie alle Materien. Ihrem Rathschlusse widersteht nichts, weil sie in einer unermeßlichen Erhabenheit alle Dinge übertrifft. Zur Erläuterung der Art, wie die göttliche Vorsehung das Weltall im Ganzen und im Einzelnen in seiner Thätigkeit erhalte und regiere, bedient sich Ficin eines Gleichnisses, das eben so naiv als sonderbar ist. Ich sah einst zu Florenz, sagt er, eine Bude eines deutschen Künstlers, in welcher Figuren verschiedener Thiere durch ein einziges Haar mit einander verbunden und in ein Gleichgewicht gesetzt waren, und durch die Bewegung jenes Haares verschiedene Bewegungen machten; einige liefen rechts, andere links, vorwärts und rückwärts; einige, die saßen, standen auf, und andere, die standen, legten sich nieder; sie liebkoseten und verwundeten einander; auch hörte man die Töne von Trompeten und Hörnern; den Gesang von Vögeln; und noch mehreres geschah zugleich und nach und nach; alles lediglich durch die Bewegung eines einzigen Haars. So regiert auch Gott die Thätigkeit alles dessen, was von ihm abhängt, durch sein bloßes Seyn, was wirklich

mit

mit dem Erkennen und Wollen bey ihm identisch, das einfachste Centrum von Allem ist, von welchem die Linien nach allen Richtungen in's Unendliche divergiren *).

So wie Ficin bisher die Stufengrade der Dinge heraufwärts von der Materie bis zur Gottheit entwickelt hatte; so entwickelt und vergleicht er sie nochmals herabwärts, um ihr gegenseitiges Verhältniß desto deutlicher darzustellen; und führt insbesondere den Satz aus, daß die vernünftige Seele der mittlere Stufengrad sey, der die höhern und niedern Grade zur Einheit verbinde; und daß sie daher einerseits sich zu den Wesen höherer Art hinaufzuschwingen, aber andererseits auch zu den Wesen niederer Art herabzusinken vermöge. Dann nähert er sich seinem andern Hauptzwecke, die Natur der vernünftigen Seelen zu charakterisiren, und aus derselben ihre Unsterblichkeit darzuthun.

Bey der Gattung der vernünftigen Seelen überhaupt unterscheidet Ficin wiederum drey Arten oder Stufengrade. Den ersten Grad hat die Weltseele; den zweyten nehmen die Seelen der Sphären ein; und den dritten die Seelen der thierischen Geschöpfe, welche in den einzelnen Sphären enthalten sind. Er legt diese Theorie von den Arten und Graden der Seelen einer philosophischen Partey bey, welche er mercurialische Theologen nent **). In Ansehung der Weltseele findet Ficin es lächerlich, daß man zugebe, in den Thieren, die aus Bestandtheilen der Elemente gemischt sind, seyen Leben und Vernunft enthalten, nicht aber in den ganzen

*) *Ibid.* lib. II. cap. 12. 13.

**) *Ibid.* lib. IV. cap. 1. Deinceps animae rationalis gradus, sicuti solent *Mercuriales Theologi*, perscrutabimur.

zen und reinen Elementen für sich; gleichsam als ob der Theil besser wäre, als das Ganze; daß man also der Welt Leben und Empfindung absprechе, indem man doch den Pflanzen Leben einräume, die nicht aus den Samen, und den Thieren Empfindung zugestehe, die nicht durch Begattung erzeugt werden. Bey diesem seinen Raisonnement verräth er indessen nicht selten die Dürftigkeit und Mangelhaftigkeit seiner Naturkunde. Uebrigens nahm er nur Eine Weltseele an; hingegen nach den zwölf Sphären, die er unterscheidet, auch zwölf besondere dem Grade nach jener untergeordnete besondere Seelen. Haec omnia, quae ad sphaerarum animas pertinent, setzt er hinzu, ex Platonicorum opinione narrata, tum demum affirmentur, cum christianorum Theologorum concilio diligenter examinata placuerint *).

Zu den wesentlichen Eigenschaften der vernünftigen Seelen überhaupt gehört ihre Unsterblichkeit, und zwar aus folgenden Gründen: Erstlich: Die vernünftigen Seelen bewegen sich selbstständig und im Kreise. Weil sie sich selbstständig bewegen, so bewegen sie sich immer; denn wo das erste Princip der Bewegung ist, da währt auch die Bewegung immer fort. Sollte der Quell der Bewegung vertrocknen, so würde gar nichts weiter in der Natur bewegt werden. Was sich als selbstständiges Princip bewegt, theilt sich selbst sowohl eine innere als eine äußere Bewegung mit; die innere Bewegung ist das Leben; jenes Princip giebt sich also selbst das Leben; und weil es sich niemals selbst verläßt, indem jedem Naturdinge die fortdauernde Liebe zu sich selbst einwohnt, so hört es auch nie zu leben auf. Angenommen, daß das selbstständige Princip der Bewegung zuweilen

*) *Ibid.* lib. IV. cap. 1. Opp. T. I. p. 128.

len untergienge; so würde es entweder früher aufhören zu existiren, als sich zu bewegen; oder es würde früher aufhören sich zu bewegen, als zu existiren; oder beydes würde aufhören. Das Erste kann nicht seyn, weil abgesondert von der Existenz weiter keine Bewegung möglich ist. Das Zweyte auch nicht, weil eine freywillige Bewegung nicht eine beständige Begleiterinn dessen ist, was das Princip der Bewegung in sich hat. Das Dritte kann auch nicht seyn, weil die Vernichtung des sich selbstständig bewegenden Princips weder aus seinem Innern hervorgehn kann, indem dieses selbst der Quell des Lebens und der Bewegung ist; noch auch einen äussern Grund haben mag; denn das selbstständige Princip der Bewegung läßt keine Bewegung von aussen zu. Folglich komt allen vernünftigen Seelen die Eigenschaft zu, daß sie als selbstständige Principien ihrer Bewegung unvergänglich sind. Aber diese Unvergänglichkeit folgt auch daraus, daß die vernünftigen Seelen sich im Kreise bewegen. Ficin stellt nehmlich alle Thätigkeit im Universum als eine concentrische um einen Mittelpunct vor, welcher die Gottheit ist; daher die Bewegung der Sphären im Kreise; und eben diese Cirkelbewegung sucht er auch von den menschlichen und thierischen Seelen und der gesamten Thätigkeit der irdischen Natur zu beweisen mit Künsteleyen und Hypothesen, deren Unwahrheit und Ungereimtheit zum Theile gleich in die Augen fällt, und die hier zu erörtern unnütze Mühe seyn würde. Aus jener Voraussetzung der Kreisbewegung der vernünftigen Seelen aber zieht er die Folgerung, daß, so wenig die Kreisbewegung ihrer Natur nach jemals aufhöre, eben so wenig auch die Existenz der Seelen jemals aufhören könne. Denn die Kreisbewegung erschöpft ihre Kraft nicht; sondern diese wird immer wieder er-

neuert, weil jene immer in sich selbst zurückkehrt. Es giebt in der Kreisbewegung keinen Anfang und kein Ende; und was sich einmal im Kreise bewegt, hat sich ewig so bewegt und wird sich ewig so bewegen. Auch ist der Kreisbewegung keine andere entgegengesetzt, wodurch sie zerstört werden könte. Zweytens: Obgleich die vernünftige Seele vermöge ihrer Thätigkeit sich verändert, so bleibt sie doch der Substanz nach dieselbe, und diese dauert also ewig fort. Drittens: Die Materie und die Quantität sind leidend und stehn auf dem untersten Stufengrade der Natur; Gott und der Engel sind thätig und stehn auf dem höchsten Stufengrade der Dinge; die Seele und die Qualität stehn in der Mitte zwischen dem Leidenden und Thätigen. Die Qualität, sofern sie an dem Leidenden und dem Thätigen haftet, nimt sowohl in ihrer Thätigkeit, als in ihrem Wesen, ein Leiden auf. Die Seele aber, die schon einen höhern Grad hat, ist ihrem Wesen nach keines Leidens fähig, ob sie gleich im Vermögen der Thätigkeit einem körperlichen Leiden unterworfen ist. So wie nun der Körper, aus der Materie und Quantität zusammengesetzt, ein leidendes Wesen ist, und die ihm anhaftende Qualität der Zerstörung preis giebt; so machen im Gegentheile Gott und der Engel, als die höchsten bloß thätigen Principien, die Seele, die ihnen zunächst verwandt und vom Körper getrent ist, durch Mittheilung ihrer Göttlichkeit unsterblich. Viertens: Die Unsterblichkeit der vernünftigen Seelen erhellt auch daraus, daß die Urmaterie der Dinge, welche von der Seele bewegt und geformt wird, ewig fortdauert. Gleich der Kunst, die für ihre Bearbeitung einen Stoff voraussetzt, der mannichfaltiger Formen empfänglich ist; bedarf auch die Natur als Bildnerinn der Formen

einer

einer Urmaterie, welche alle mögliche Formen anzunehmen vermag. Diese Materie ist von Gott hervorgebracht, und da sie das Fundament und gleichsam der Schooß der gesamten Natur ist; so müßte Gott diese vernichten wollen, wenn er jene vernichten wollte; was gleichwohl dem Begriffe von der Gottheit widerspricht. Durch eine andere Substanz ausser der Gottheit könte aber die Urmaterie als formlos nicht anders verändert werden, als dadurch, daß sie ebenfalls vernichtet würde; daß aber etwas vernichtet werde, läßt die Natur der Dinge überhaupt nicht zu. Die Materie geht folglich nie unter. Noch weniger wird also die natürliche Kraft selbst untergehn, welche die Beherscherin der Materie ist, die ihr zunächst die Qualität ertheilt. Die natürliche Kraft hat aber wiederum ihren Grund in einem höhern thätigen Principe, in der vernünftigen Seele, welcher die Kraft der Qualität zur Bewegung der Materie gleichsam als Werkzeug dient. Die vernünftige Seele erscheint also hier als die Gebieterinn der gesamten Materie. Das Resultat ist: Gott bringt die Materie hervor und giebt ihr bestimtes Daseyn; der Engel ordnet sie überhaupt; die unsterbliche Seele bewegt und bildet sie. Die Einheit Gottes ist es, welche der unvergänglichen Materie Einheiten giebt; die unsterbliche Ordnung ist der Engel, welche der unvergänglichen Materie Ordnung mittheilt; die unsterbliche Seele ist es, welche durch ihre Bewegung der unvergänglichen Materie Leben verschafft. Fünftens: Jede thätige Substanz wirkt nach ihrer Natur; der nächste Effect, welchen sie hervorbringt, muß ihr also auch, weil er unmittelbar aus ihr hervorgeht, am ähnlichsten seyn. Was also zunächst von Gott und so zu reden principali proposito hervorgebracht wird, kann ihm nicht

am unähnlichsten werden. Es muß also zwischen Gott und den Körpern Dinge geben, von denen man nicht so schlechthin, wie von jenen, sagen kann, daß sie durch ein anderes Princip existiren. So unterscheidet sich die bloße Qualität dadurch von dem Körper, daß sie keine formale Ursache hat, indem sie selbst Form ist. Als Form wird sie auch nicht durch eine andere Form bewirkt; aber wohl wird sie von einem höhern Principe zur Qualität der Materie gemacht, auf diesen bestimten Zweck (die Formung der Materie) gerichtet, und als Qualität wird sie auch von der Materie abhängig. Die vernünftige Seele unterscheidet sich von der Qualität wiederum dadurch, daß sie in gar keiner Abhängigkeit von der Materie steht, wiewohl ihr doch eine Neigung zu der Materie eigen ist; und der Engel hat das vor der vernünftigen Seele voraus, daß er nicht nur von der Materie unabhängig ist, sondern sich auch nicht zu der Materie hinneigt, weil er sich ganz mit dem Anschauen der Gottheit beschäfftigt. Inzwischen ist doch die vernünftige Seele bey aller ihrer Neigung zur Materie nicht an dieselbe gebunden; sie entspringt nicht aus dieser, und hat auch keine Theile der Quantität. Da sie nicht in Theile aufgelöst werden kann, so kann sie auch nicht zerstört werden; vielmehr ist sie über die Materie erhaben und die Stürme der Elemente und der sich widerstreitenden Qualitäten treffen sie nicht. An sich selbst kann sie auch nie eine Qualität annehmen, die ihrer Natur zuwider wäre, und wodurch sie einem für sie verderblichen Leiden ausgesetzt würde. Denn das Subject im Menschen, was eigentlich des Leidens fähig ist, ist immer nur die Materie, durch welche die Seele mit der Quantität (dem Körper) und den Qualitäten, die an der Quantität haften, also auch den

Fähig-

Fähigkeiten des Leidens verbunden ist. Die Seele demnach als ein von der Materie abgesondertes und gänzlich trennbares Wesen hat kein Vermögen in sich, wodurch sie irgend etwas Fremdes oder Feindseliges aufnehmen und davon leiden könte. Auch aus diesem Grunde ist sie unsterblich. Sechstens: Man muß einen Unterschied machen zwischen dem Wesen (Essentia) und dem Seyn (Esse). Jenes ist das Merkmal des Dinges, welches in der Definition desselben begriffen wird; dieses ist der Act des Wesens selbst und eine gewisse Gegenwart desselben in der Wirklichkeit der Dinge. Das Seyn bedarf eines gewissen Orts und einer gewissen Zeit, wo und wenn es existirt. Das Wesen bedarf dessen nicht; dieses letztere verhält sich gleichgültig gegen jeden bestimten Ort und jede bestimte Zeit. Die Menschheit selbst z. B. (das Wesen) kann nicht bloß im Oriente, sondern auch im Occidente, und nicht bloß in dem gegenwärtigen, sondern auch in andern Jahrhunderten seyn; anstatt daß Plato und Sokrates an dem bestimten Orte und in der bestimten Zeit gelebt haben müssen. Wenn nun aber das Wesen (Essentia) von den Bedingungen des Orts und der Zeit befreyt ist; so bedarf es auch schon durch seine Natur zu seiner Erhaltung keines Orts, und hat auch keine Schranken der Zeit; es lebt im Gegentheile überall und immer. Man kann also jedes Wesen als solches unsterblich nennen. Von der Art ist aber das Wesen einer jeden Form durch die Natur derselben. Da aber der Urheber aller Formen die Wesen erzeugt, und sie zur Wirklichkeit erhebt; so bestimt er einige zu einer solchen Existenz, daß sie in einem Körper sind, und daher wird die Wirklichkeit eines solchen Wesens oder einer solchen Form auf die körperlichen Bedingungen von dem thätigen Principe eingeschränkt, und

eben die Schranken, welche die Wirklichkeit betreffen, betreffen denn auch das Wesen. Nun sind die Bedingungen der natürlichen Körper, daß sie einen Ort erfüllen und in der Zeit bewegt werden; also die Form, welche an sich selbst von einer bestimten Zeit und einem bestimten Orte unabhängig gewesen wäre, nimt jetzt eine bestimte Zeit und einen bestimten Ort ein. Sofern sie eine Zeit einnimt, fängt sie an zu existiren, wird verändert, und hört auf. Sofern sie einen Ort einnimt, wird sie, weil der Körper selbst, in welchem sie sich befindet, für entgegengesetzte Qualitäten empfänglich ist, auch durch diese afficirt und wird sterblich. Von der Art sind nun die Formen und Qualitäten der Körper. Von andern Formen hat aber der Urheber derselben die Wesen so zur Wirklichkeit gebracht, daß sie ihre Wirklichkeit selbst nicht in irgend einem andern Dinge oder in einer fremden Materie bekommen, sondern in sich selbst enthalten. Dergleichen sind alle Formen, die von der Verbindung mit der Materie gesondert sind; denn diese haben ihre Existenz in sich selbst, und nicht in der Materie. Was aber von irgend einer Sache befaßt wird, nimt auch die Eigenschaften derselben an. Nun ist jedes Wesen an und für sich unsterblich. Was also von dem Wesen selbst befaßt wird, das unsterblich ist, wird dadurch ebenfalls unsterblich. Daher ist eine Form, die von der Verbindung mit der Materie getrent ist, in Beziehung sowohl auf ihr Wesen, als auf ihre wirkliche Existenz unsterblich; und eine solche Form ist die vernünftige Seele.

Ein achter Grund für die Unsterblichkeit der Seele ist folgender: Die Erzeugung und Zerstörung sind einander contradictorisch entgegengesetzt; jene strebt zur Existenz, diese zur Nichtexistenz hin. Was zur

Existenz

Existenz hinstrebt, strebt nach einer gewissen Form; was zur Nichtexistenz strebt, wird gezwungen, seine Form zu verlieren. Nun ist die Urmaterie allen bestimten Dingen in der Natur gemeinschaftlich; hingegen ihre Existenz als einzelne bestimte Dinge verdanken sie der Form. Was demnach zu existiren aufhört, verliert dadurch seine Existenz, daß es von der ihm eigenen Form getrent wird; so wie es vorher angefangen hatte, zu existiren, da es die ihm eigene Form bekam. Die Seele ist aber durch ihre Natur eine bloße Form, nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, und auch nicht in der Materie ruhend. Daher bleibt sie, was sie an sich selbst ist; denn sie ist nichts als Form. Es kann nichts geben, was von seinem eigenen Wesen getrent würde, indem dieses dem Naturtriebe der Selbsterhaltung jedes Dinges widerspricht. Kann nun die Seele niemals von ihrer Form getrent werden, so kann sie auch nie aufhören zu existiren. Diese Trennung wäre auch nicht möglich durch äussere Gewalt. Neuntens: Was zu dem Wesen eines Dinges an und für sich gehört, wird niemals von ihm getrent. Von dem Kreise ist die runde Gestalt, von dem Feuer die Wärme, von dem Wasser die Feuchtigkeit, von der Sonne das Licht unzertrenlich, weil diese Eigenschaften jenen Dingen wesentlich sind. Eben so komt der Form die Existenz wesentlich zu. Denn die Form selbst ist die Quelle des Wesens und der wirklichen Existenz an und für sich. Inzwischen hat der Urheber der Formen zur Vollkommenheit des Weltganzen dieselben auf eine verschiedene Weise zur Wirklichkeit gebracht; indem er einige Naturen zur Existenz in Körpern, andere zur Existenz in sich selbst unabhängig von der Materie bestimte. Die Form, welche der Materie eingepräget

ist, hat keine eigene Existenz; sondern sie hängt von der Fortdauer ihrer Zusammensetzung mit der Materie ab, und endet mit dieser. Die Form aber, die für sich besteht, bleibt für sich und ist unsterblich. Eine solche ist die Seele. Zehntens: Wenn es irgend eine Bedingung giebt, unter welcher die Seele ewig fortdauert, so würde diese doch nicht in dem Verhältnisse der Seele zu den Körpern zu suchen seyn, als deren Hülfe sie gar nicht bedarf; sondern vielmehr in dem Verhältnisse zur Grundursache, von welcher sie ihren Ursprung hat. Weil alles nehmlich von der ersten Ursache der Dinge abhängt, so beharrt auch Alles nur in seiner Existenz, sofern es sich auf diese erste Ursache bezieht. Dies Verhältniß kann inzwischen bey der Seele gerade einen Beweis für ihre Unsterblichkeit abgeben. Jene Grundursache ist der reinste Actus, von aller Eigenschaft der Materie unendlich entfernt. Diesem reinsten Actus werden die niedern Gattungen der Dinge, nicht ihrer Materie, sondern der Form nach (welche selbst als Actus existirt), gleich geachtet; daher auch alle Dinge nur durch ihre Form auf die erste Ursache sich beziehen. Was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, wie die Elemente und die aus ihnen gemischten Dinge, bezieht sich auf die erste Ursache nicht durch seine ganze Natur, sondern bloß durch denjenigen Theil desselben, welcher die Form genant wird. Daraus fließt, daß die natürlichen Körper und ihre Formen, weil sie nicht durch sich selbst, sondern durch etwas anders (die Form an und für sich) auf die Gottheit bezogen werden, weder für sich selbst existiren, noch auch fortdauern, sondern beständig in ihrem Daseyn wanken und zuletzt untergehn. Die vernünftige Seele aber ist Form für sich und von der Materie frey, und bezieht sich daher auch für sich auf die

die Gottheit. Ihr Wesen ist die Ursache dieser Beziehung, der Grund ihrer Vollkommenheit. Sie verläßt sich aber selbst niemals, hört folglich niemals auf, sich auf die Gottheit zu beziehen, und sich dadurch zu vervollkommnen. Elftens: Man könte sagen, die wirkliche Existenz (Esse) der Seele löse sich in ihr Wesen (Essentiam) auf, und dieses Wesen werde alsdenn nicht weiter existiren (dem Unterschiede gemäß, welchen Ficin zwischen Wesen und Existenz festsetzt), weil die Seele alsdenn ohne Actus sey, obgleich irgend ein Vermögen übrig bleibe. Hierauf erwiedert Ficin: Die wirkliche Existenz der Seele kann nicht in das bloße thätige Vermögen irgend einer Ursache übergehen, ausser in das Vermögen der Gottheit, welche allein die Seele hervorgebracht hat. Nun aber stirbt die Seele deßwegen nicht, weil sie in ihr erstes Leben wieder zurückkehrt. Sie würde sterben, wenn sie durch die Rückkehr zur Gottheit aufhörte, zu existiren. Diese Verwandlung der Seele gleichsam in die Gottheit läßt sich aber nicht denken. Denn wie könte Gott die Grenze seyn, bey welcher die Auflösung endigte, da er vielmehr der wirksame Anfangspunct ist, wovon alle Schöpfung und Erzeugung ausgeht? Zwölftens: Keine Sache wird zerstört, wenn sie nicht ein Vermögen in sich hat, nicht zu existiren; wäre sie unvermögend, nicht zu existiren, so würde auch ihre Existenz nie ein Ende nehmen. Die Seele hat aber ein solches Vermögen der Nichtexistenz nicht; denn dies widerspricht ihrer Natur, als einer einfachen und für sich bestehenden Form, die in ihrem Wesen vollendet ist Wie sollte auch das Vermögen der Nichtexistenz in ihr seyn können, da dieses das contradictorische Gegentheil der Existenz ist? In ihr selbst als dem Principe der Exi-

stenz

stenz könte es nicht seyn; und daß es in ihrem Wesen wäre, ist auch nicht möglich, weil das Wesen das Subject der Existenz ist, und folglich kein Vermögen zur Nichtexistenz, als seinem Gegentheile, enthalten kann.

Als dreyzehnten Grund für die Unsterblichkeit der Seele führt Ficin an, daß sie ihre Existenz unmittelbar von Gott empfange. Plotin, Proklus und andere Neu-Platoniker liessen, um sich näher an Plato's Kosmogonie im Timaeus anzuschliessen, die Seele durch den Engel gebildet werden; Ficin zog aber die Meynung des Dionys des Areopagiten, des Origenes und Augustin vor, daß die Seele von Gott erschaffen worden sey. Da die Seele eine einfache Form, und weder aus der Materie hervorgebracht, noch aus Theilen zusammengesetzt ist, so konte sie nicht aus vor ihr existirenden Dingen erzeugt worden seyn. Sie ist also aus Nichts zum Daseyn gelangt. Aus Nichts aber Etwas hervorzubringen, ist allein der Gottheit eigen. Gott ist die allen Dingen gemeinschaftliche Ursache der Existenz; daß eine Sache auf diese oder jene Art existire, kann Ursachen haben, die zwischen ihr und der Gottheit in der Mitte liegen; allein die absolute Existenz, welche unmittelbar auf das Nichts folgt, muß auch unmittelbar von Gott herrühren; Gott ist also auch der einzige Schöpfer aus Nichts und der unmittelbare Urheber der Seele. Der Einwurf, welcher hiergegen erhoben werden kann, daß doch der Engel und die Seele verschiedener Natur, und beyde nicht auf gleiche Weise unmittelbar von Gott abhangen können, wird vom Ficin dadurch weggeräumt, daß Gott den Engel nach einer andern Idee erschaffen habe, als nach welcher er die Seele schuf; jenen nach einer hö-

hern,

hern, dieſe nach einer niedern Idee; wie z. B. die Gemählde von einem Menſchen und von einem Pferde, obgleich derſelbe Mahler ſie verfertigte, doch nicht einerley Schönheit haben mögen. Wenn nun aber die Exiſtenz der Seele unmittelbar in Gott ihren Grund hat; ſo iſt auch nichts zwiſchen ihr und Gott in der Mitte, was ſie von dieſem, als ihrem Erhalter, trennte. Wenn ſie Gottes allein zu ihrem Daſeyn bedurfte, ſo bedarf ſie auch ſeiner allein zu ihrer Erhaltung. Gott erhält aber die erſchaffenen Dinge durch eben die Macht, durch welche er ſie erſchuf; und da die Seele nach der unendlichen Güte Gottes aus dem Nichts zum Daſeyn gelangte, beharrt ſie nach eben derſelben in ihrer Exiſtenz, fern vom Nichts, in einem Leben, das dem göttlichen Leben am ähnlichſten iſt. Dieſe Aehnlichkeit ihres Lebens mit dem göttlichen kann nur alsdenn ſtatt finden, wenn die Seele, wie die Gottheit, entweder gar keinen Anfang und kein Ende hat, oder, falls ſie einen Anfang hat, doch wenigſtens nie ein Ende nehmen wird.

Vierzehntens: Wenn Unſterblichkeit der Seele daraus folgt, daß ſie ein Weſen für ſich iſt, ſo läßt ſich jene auch daraus herleiten, daß die Seele ein Lebensprincip für ſich ausmacht (quia ſit vita per ſe vivens). Die Seele iſt ſchon durch ihr Weſen ein Lebensprincip, weil alles, was in ihr iſt, Leben iſt. Wäre etwas in ihr, was nicht Leben wäre, ſo würde dieſes kein Theil der Seele ſeyn, und der ganze Inbegriff der Seele müßte alsdenn mit einem andern Namen belegt werden. Iſt die Seele ganz Leben, ſo muß ſie an und für ſich durch ihre Form Leben ſeyn; und ein Beweis hiervon iſt auch, daß ſie einem jeden Dinge Leben giebt, mit welchem ſie in Verbindung komt; gleichſam als ob ſie ſich ſelbſt dem Dinge

mit-

mittheilte. So lange sie einen Körper bewohnt, hört der Körper keinen Augenblick in der Lebensfähigkeit auf; hingegen ist diese gleich verschwunden, sobald sie den Körper verlassen hat. Giebt sie aber jedem andern Dinge ausser ihr, mit welchem sie sich verbindet, Leben, so giebt sie dieses noch mehr sich selbst, und sie verläßt sich selbst als lebendige Kraft niemals. Sie kann auch nicht von dem Körper angetrieben werden, sich selbst zu verlassen, weil die Qualitäten des Körpers niemals auf eine unkörperliche Form einwirken können. Eben so wenig kann sie von andern Seelen dazu gezwungen werden, weil die Natur dieser es mit sich bringt, Leben zu geben, nicht aber es zu zerstören.

Endlich der fünfzehnte Grund für die Unsterblichkeit der Seele ist dem Ficin der Vorzug des Lebensprincips vor dem Körper. Die vernünftige Seele ist das wahre natürliche Leben, die Bildnerinn und Regiererinn des Körpers, und also unverhältnißmäßig edler, als dieser. Wird auch der Körper in noch so verschiedene Qualitäten geformt, oder in noch so viel Theile getheilt, so hört er doch nie auf, ein Körper zu seyn, und seine körperliche theilbare Natur bleibt, auch wenn die Theilung in's Unendliche fortgeht. Um so weniger kann die vernünftige Seele, die das wahre Leben des Körpers ist, so viel sie auch verändert werden mag, jemals zu existiren aufhören. Die Bündigkeit dieser Argumentation liegt nach Ficin's Meynung besonders darin, daß das vernünftige Seelenwesen, als der dritte Stufengrad in der Reihe der Hauptgattungen der Dinge, gerade durch seine Stelle im Universum drey Eigenschaften hat: 1) daß in ihm die wahren Ebenbilder der Gottheit wiederstrahlen; 2) daß es selbst die ganze Maschine der körperlichen Natur formt und erhält;

3)

3) daß es das Göttliche und das Körperliche zusammen in Verbindung bringt. Alle diese Eigenschaften aber documentiren die ewige Fortdauer der Seele. Die erste: weil, wenn in der Gattung der Körper, die gleichsam der Schatten des Göttlichen ist, Etwas immer während ist, die vernünftigen Seelen um so mehr fortdauern müssen, da sich in ihnen das wahre Ebenbild des Göttlichen ewig darstellt. Die zweyte: weil die vernünftige Seele als Princip der Form und der Fortdauer der Körperwelt weder ihre Form, noch ihre natürliche Beständigkeit verlieren kann. Die dritte: weil die vernünftige Seele, wenn sie die Quelle und das Band der Vereinigung aller Dinge im Universum ist, unmöglich aufgelöst und zerstört werden kann. Denn würde dieses Band des Universum's im Innern zerreißen; wie sollte die Vereinigung der einzelnen Dinge zum Ganzen ferner bewirkt werden?

Diese bisher erörterten Argumente, die Ficin ausdrücklich Neu-Platonische nent, und die allerdings auch im Geiste des Neu-Platonischen Systems gedacht sind, bestätigt er noch durch einige andere Raisonnements, die er vom Augustin entlehnt. Wenn die vernünftige Seele mit dem Tode des Körpers zugleich untergienge, müßte sie nothwendig durch die Veränderung des Körpers auch verändert werden. Da sie aber selbst das Princip der Bewegung ist, so kann sie nicht vom Körper verändert werden, und wenn sie von diesem verändert zu werden scheint, so ist sie es vielmehr selbst, die den Körper bewegt. Bewegt die Seele den Körper sehr oft, während sie selbst unbeweglich bleibt, so muß sie ungleich mehr und leichter sich selbst in ihrer Fortdauer erhalten können. Denn was fest steht in der Bewegung eines Andern, steht noch fester in Beziehung bloß auf sein eigenes Daseyn.

Wer

Wer weiß aber nicht, daß, wenn die Seele den eigenen oder einen fremden Körper bewegt, sowohl die Bewegung selbst als der bewegte Gegenstand nicht alles zugleich haben, sondern immer vom Künftigen in das Gegenwärtige und Vergangene zurückfallen; anstatt daß in der Seele an sich der Plan eines ganzen Werks, die Absicht des gegenwärtigen, die Erinnerung des vergangenen, und die Erwartung des künftigen, unbeweglich bleiben? Es läßt sich also von dem Untergange des Körpers durchaus nicht auf den Untergang der Seele schliessen. Ferner: Die Seele ist Leben. Man nent daher das Beseelte lebendig, und das Unbeseelte, was beseelt werden kann, todt. Die Seele kann folglich nicht sterben. Denn wenn sie des Lebens entbehren könte, so würde sie nicht die wahre Seele, sondern ein Beseeltes, oder irgend ein Schattenbild der Seele seyn. Ist dies ungereimt, so ist die Art des Unterganges für die Seele selbst noch viel weniger zu fürchten, die für das Leben nicht zu fürchten ist. Denn stirbt die Seele alsdenn, wenn das Leben sie verläßt, so wird das Leben selbst, welches die Seele verläßt, für die wahre Seele gehalten werden müssen, und diese ist also unsterblich *).

Die bisherige Argumentation des Ficin bezog sich eigentlich auf das vernünftige Seelenwesen überhaupt, das den dritten Stufengrad in der Reihe der Hauptgattungen der Dinge ausmacht. War auch die Unsterblichkeit von diesem bewiesen, so blieb es doch noch problematisch, ob die menschliche Seele von der Art sey, daß sie zu jenem vernünftigen Seelenwesen überhaupt gehöre. Ficin, der hier der Manier des Cicero nachahmt, läßt sich von seinen Freunden diesen Einwurf machen, und sucht ihn wegzuräumen.

*) *Ibid.* lib. V.

men. Die verschiedenen Meynungen der ältern Philosophen über die Natur der menschlichen Seele werden auf fünf Hauptbegriffe zurückgeführt, von denen Fiein die vier ersten bestreitet und den letzten annimt, und mit Gründen unterstützt. Erstlich: Die menschliche Seele ist ein mit der gröbern Materie verbundener Körper, aus dem einen oder dem andern Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde; oder aus mehrern Elementen gemischt (Demokritus, Leucippus, Hipparchus, Epikur, Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Kritias, Hippias u. a.). Zweytens: Die menschliche Seele ist etwas Edleres, nicht eigentlich ein körperlicher Stoff selbst, sondern eine Qualität, die im Körper verbreitet ist, z. B. Wärme (Zeno von Cittium, Antipater, Posidonius). Drittens: Die Seele ist etwas Reineres, ein feuriger Punct (punctum aliquod lucidum) in jener Qualität, der sich in einem vorzüglichen Theile des Körpers, wie etwa im Herzen oder Gehirne, befindet, und von dort aus die übrigen Glieder des Körpers regiert (Chrysippus, Archelaus, Heraklides Ponticus). Viertens: Die Seele ist etwas Freyeres, oder ein Punct, der an gar keinem bestimten Theile des Körpers haftet, an keinen bestimten Ort gebunden, und ganz jedem Theile des Körpers gegenwärtig, dennoch aber von der Natur des Körpers überhaupt abhängig ist. Abhängig wäre er vom Körper auf zweyerley Weise: entweder als eine unmittelbare Folge der körperlichen Beschaffenheit; oder weil, wenn auch die Complexion des Körpers selbst ihn nicht erzeugt hat, doch der Urheber desselben ihn aus dem Vermögen oder gewissen Verhältnissen und Verbindungen der Materie hervorgebracht hätte. Diese Meynung scheinen Xenophanes, Asklepiades, Aris-

storenus, Kritolaus, gehabt zu haben, bey denen die Seele die Bewegkraft des Körpers überhaupt, oder die Harmonie der einzelnen körperlichen Theile ist. Fünftens: Die menschliche Seele ist etwas Göttliches, ein untheilbares Wesen, das jedem Theile des Körpers ganz gegenwärtig ist, und von seinem unkörperlichen Urheber so hervorgebracht ist, daß es bloß von der Kraft seines schöpferischen Urprincips, nicht von irgend einem Vermögen der Materie abhängt. Dies ist nach dem Ficin die Lehre der altrn Theologen, des Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophanes, Pythagoras, Plato, die denn auch Ficin selbst in der Folge als die seinige aufstellt, und zu erhärten sich bemüht.

Vorläufig machte er einige sehr richtige Bemerkungen über die psychologische Veranlassung des Materialismus. Die Hauptvermögen der Seele sind animalische Bewegkraft, die auch das Vermögen der Ernährung des Körpers in sich schließt, Sinnlichkeit und Vernunft. Die erste äussert sich schon in dem Fötus; die andere unmittelbar nach der Geburt des Menschen; die Vernunft in ihrer Reinigkeit und völligen Energie kaum dann erst, wenn der Körper völlig ausgebildet ist; und bey manchen Menschen, besonders bey denen, die im dreyßigsten Jahre noch Kinder sind, äussert sie sich niemals. Fragt man in Beziehung auf die animalische Bewegkraft, was die Seele sey, so ist die Antwort natürlich: sie sey etwas Körperliches, weil jene Bewegkraft lediglich den Körper betrifft und sich körperlich erweist. Fragt man nach der Natur der Seele in Hinsicht auf die Sinnlichkeit; so wird man durch die Beschaffenheit der sinnlichen Wirkungen selbst verleitet, ihr Merkmale beyzulegen,

legen, welche selbst sinnlich wahrgenommen werden können. Fragt man endlich nach der Natur der Seele in Ansehung des innern Sinnes, der Vernunft; so wird auch hier wiederum ein körperliches Bild von ihr gegeben werden, weil kein anderes da ist, was sich dem großen Haufen darbietet. Was in dem Irrthume von der Körperlichkeit der Seele bestärkt, ist, daß, wenn wir selbst die Vernunft fragen, wie es um die Natur der Seele stehe? jene dieselbe so charakterisirt, wie sie sie wahrnimt. Und wie nimt sie dieselbe wahr? Wahrlich nicht so, wie die Seele unmittelbar nach ihrer Abkunft vom Himmel war; sondern befleckt, entstellt und elend. In der animalischen Bewegkraft der Seele erblickt die Vernunft nichts als die Verfertigerinn der viererley Feuchtigkeiten, die zur Ernährung und zum Wachsthume des Körpers dienen, und von denen sie selbst gleichsam erstickt wird. Die äussern Sinne erblickt sie überall sich hinneigend zu den Körpern, durch die Körper wirkend, und von den Körpern leidend. Auch den innern Sinn, die sogenante Phantasie, sieht sie mit den verschiedenen Bildern der körperlichen Gegenstände und mit von den Sinnen empfangenen Qualitäten beladen. Wenn sie also die Seele auf diese Art ganz mit der körperlichen Hülle bedeckt wahrnimt, und dabey die Neigung derselben zu dem Körperlichen; so wird sie gewiß antworten: Die Seele sey körperlich; nicht anders, als wie, wenn ein Kind bey der Geburt gleich mit Leim überzogen wäre, und diese Rinde von Leim am ganzen Körper auch in der Folge behielte, dieses Kind auf die Frage: wie sein Körper beschaffen wäre? antworten würde: daß er von Leim sey. Aber man wasche den Körper ab, und dann wird der Leim verschwinden, und das Fleisch sich zeigen! So muß auch die Vernunft die Sinne,

diese frevelhaften Lehrer, fahren lassen, und bloß sich selbst fragen, wer sie sey, und woher sie stamme? Sie muß auf ihren eigenen Ursprung zurückblicken, da sie noch rein, von der Materie und von Lastern unbefleckt war. Dann wird sie sofort sich selbst antworten müssen: daß die Seele, deren edelstes Wesen sie ausmacht, nicht nur unkörperlich, sondern göttlich sey. Magnum quiddam es, o anima, fährt Ficin mit einer gewissen Begeisterung fort, si te parva non implent; optimum quoque, si displicent tibi mala; pulcherrimum, si horres turpia; sempiternum, si temporalia parvipendis. Postquam talis es, si invenire te cupis, quaere obsecro ibi te ipsam, ubi sunt talia. Magna vero ibi sunt solum, ubi nullum locus imponit limite finem; optima, ubi nihil contingit adversi; pulcherrima, ubi nihil est dissonum; sempiterna, ubi defectus est nullus. Quaere te igitur extra mundum *).

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über die veranlassenden psychologischen Ursachen der erwähnten materialistischen Hypothesen über die Natur der menschlichen Seele, geht Ficin zur Bestreitung und Widerlegung derselben über. Die Seele ist, erstlich, kein Körper oder ein im Körper vertheilte Form. Sie ist das Princip der Qualitäten der Materie, der Ernährung, der Bildung und des Wachthums der Körper und aller ihrer organischen Thätigkeit überhaupt, deren Grund in der rohen Materie schlechthin vermißt wird. Sie kann weder ein beseelter, noch ein unbeseelter Körper genant werden; kein beseelter Körper

*) *Ibid.* lib. V. cap. 2. Opp. T. I. p. 154. Man vergleiche hiermit: *Ficini* dialogum inter Deum et animam Opp. T. I. p. 595.

Körper, weil es doch immer eine besondere Seele wäre, die den Körper beseelte; kein unbeseelter Körper, weil das, was dem Körper überhaupt Leben giebt, selbst Lebensprincip und Seele seyn muß. Sie kann weder ein grober Körper, wie Wasser, Erde; noch auch ein feiner, wie Luft, Feuer seyn. Als grober Körper wäre sie nicht im Stande, die Materie zu durchdringen und zu bewegen. Soll sie aber für Feuer oder Luft gelten, so müßte jedes Feuer und jede Luft ein Seelenwesen seyn, und dies wäre doch eine ungereimte Behauptung. Dasselbe läßt sich entgegnen, wenn Jemand annehmen wollte: das Seelenwesen bestehe nicht aus einem der vier elementarischen Stoffe, aber doch immer aus einem materiellen Stoffe, der nur von jenen verschieden sey, wegen seiner höchsten Feinheit und Flüchtigkeit sich in alle Körper verbreite, und die sogenanten Seelenerscheinungen in diesen bewirke. Man kann hier auch fragen: Ist der feine materielle Stoff als materiell seelenartig; oder wird er von aussen der Materie hinzugefügt? Setzt man das Erstere, so legt man damit der Materie überhaupt die Seelennatur bey, und dann sind alle Körper Seelen, soferne alle Körper aus Materie bestehen; dies ist ungereimt. Läßt man das Seelenwesen der Materie von aussen zukommen, so läuft es doch zuletzt auf eine unkörperliche Kraft hinaus. Denkt man sich die Seele als theilbar, so haben ihre Theile entweder das Leben des Ganzen oder nicht; im ersten Falle ist immer die ganze Seele in ihren einzelnen Theilen, und alsdenn bedarf sie gar keiner Größe, weil sie doch durch die Theilung nicht vermindert wird; haben aber die Theile der Seele kein Leben, so giebt es ein Leben, das aus nicht lebenden Theilen besteht; und das ist unmöglich. Ferner: Jeder Körper kann sich einem der fünf Sinne offenba-

ren; die Seele keinem; jeder Körper wird durch eine Gestalt bestimt, die Seele durch keine; jeder Körper verrichtet seine Thätigkeit in einem bestimten Zeitraume und also successiv, da er sowohl seinem Wesen als seiner Thätigkeit nach theilbar ist; die Seele wirkt in Einem Momente; jeder Körper ist mehr durch seine Größe, als durch sein Wesen in einem Orte, weil er den Ort mittelst der Größe ausfüllt; die Seele ist nur dem Wesen nach dem Körper gegenwärtig; denn so wie sie ihm gegenwärtig ist, giebt sie ihm auch die Existenz; der Körper ist so in einem andern Dinge, daß er von demselben befaßt wird; die Seele ist im Körper nicht enthalten, sondern umgekehrt, sie befaßt ihn, indem sie den Körper selbst bewirkt, erhält und regiert. Endlich die Seele ist edler und vortrefflicher, als jeder Theil des Körpers, und als das Ganze.

Ficin läßt es bey den obigen Gründen gegen die Körperlichkeit der Seele nicht bewenden; sondern häuft deren noch mehrere, die ich hier nur kurz berühren will, da sie schon aus den oben beygebrachten Raisonnements desselben über Form und Materie, über das Wesen und gegenseitige Verhältniß beyder, verständlich sind. Erstlich: Der Körper ist aus Materie und Form zusammengesetzt; die Seele hingegen, welche als Form ihm das Leben giebt, ist bloße Form. Wollte man die Seele auch aus Materie und Form zusammengesetzt seyn lassen, so würden drey Ungereimtheiten daraus folgen: 1) daß sie nicht nach ihrer ganzen Natur, sondern bloß nach einem Theile derselben (der Form) den Körper bildete; 2) daß der Theil der Seele, welcher die Form ausmachte, zwey verschiedene Materien zugleich bildete, die eigene Materie der Seele, und die fremde, welche durch die Seele zum Körper würde; 3) daß die Seele in den Körper niederer Art verwan-

delt werden würde, und umgekehrt, wenn sie mit demselben einerley Materie hätte. Zweytens: Der Körper ist seiner Natur nach wandelbar, und besteht aus sich unaufhörlich zerstreuenden Theilen; demungeachtet ist etwas in ihm, was die Theile desselben gleichsam festhält und so lange zum Ganzen verbindet, wie der Zweck des Körpers es fordert. Dieses Etwas kann nicht der Körper selbst, oder überhaupt ein Körperliches seyn; indem die Natur desselben einer Einheit und Festigkeit der Verbindung der Bestandtheile widerspricht; sondern die Seele, welche der Grund jener Verbindung ist, muß als unkörperliche Kraft existiren. Drittens: Zwey Körper können nicht in demselben Orte seyn; sofern also die Seele in und mit dem Körper zugleich existirt, muß nothwendig ihre Unkörperlichkeit vorausgesetzt werden. Viertens: Der Körper ist niemals zugleich ganz in seinen Theilen; was hingegen von der Seele gilt. Die Lebenskraft des Samens, sagt Ficin, ist ganz in jedem Theile desselben; denn in so viel Theile der Samen getheilt wird, so viel Thiere entstehen, wie sich am deutlichsten bey dem Fischleiche zeigt. Die bildende und ernährende Kraft der Seele zeigt sich zuerst in einem kleinen Keime; hernach, wenn der Baum aufwächst, verbreitet sie sich durch alle Zweige; wird der Baum beschnitten, zieht sie sich in die Wurzel zurück. Fünftens: Die Seele ist Leben oder der Quell des Lebens. Sollte die Seele ein aus mehr Elementen zusammengesetzter Körper seyn, so würde sich die Frage aufwerfen lassen, ob die Elemente jedes für sich und von den übrigen abgesondert das Leben enthalten; oder ob das Leben nur ein Resultat ihrer Vereinigung sey? oder ob eines von ihnen das Leben besitze? Ist das Erste, so giebt es so viele Seelen, als jene Ele-

mente sind; man kann denn nicht von Einer aus vielen Bestandtheilen zusammengesetzten Seele, sondern von vielen Seelen reden, die sich an demselben Orte befinden. Ist keinem der Seelenelemente für sich das Leben eigen, so kann auch niemals aus ihrer Vereinigung das Leben entstehen; und wenn es dadurch entstände, so würde es doch nicht durch die Kraft der Seelenelemente selbst, als welche des Lebens beraubt sind, sondern vielmehr durch eine fremde Kraft, welche die Vereinigung zweckmäßig zur Hervorbringung des Lebens einrichtete, bewirkt werden. Dann würde aber eben diese fremde Kraft die Seele seyn. Sollte nur in einem der Seelenelemente das Leben wohnen; dann könte auch bloß dieses für die Seele gelten, und es bedürfte weiter keiner andern Elemente, um die Seele zu erzeugen. Die Seele kann folglich auf gar keine Weise für einen aus mehr Elementen zusammengesetzten Körper gehalten werden. Sie kann aber überhaupt nichts Elementarisches seyn, indem jedes Element aus Materie und Form besteht, und wenn es Leben hätte, dasselbe doch nicht durch die Materie leben würde, da die Materie weder sich selbst, noch einem andern Etwas das Leben geben kann. Das Seelenelement würde also nur durch die Form leben, und so würde bloß die Form die Seele seyn. Wäre auch die Seele ein Körper oder ein Element, so müßte sie eben die Affectionen haben, welche diesen zukommen, und sie würde niemals auf eine Art wirken, welche ihrer zu diesen oder jenen Affectionen determinirten Natur entgegengesetzt wäre. Das Kalte macht nie warm, das Feuchte nie trocken, das Weisse nie schwarz u. w. Die Seele scheint aber ein Vermögen zu entgegengesetzten Wirkungen zu haben. Denn sie bringt in den Körpern verschiedener Thiere und in demselben

ſelben Thiere ganz entgegengeſetzte Wirkungen hervor. Sie bewegt, macht ruhen, zieht zuſammen, verdünt und verdichtet, ſchärft, ſtumpft, öffnet, ſchließt, löſt auf und vereinigt. Den Gliedern und Organen theilt ſie entgegengeſetzte Gerüche, Geſchmäcke, Farben, Geſtalten und Kräfte mit: ſie bewegt die leichten Lebensgeiſter herabwärts zu den Füßen, und die ſchweren Feuchtigkeiten und Dünſte hinaufwärts zum Kopfe ganz gegen die Natur der Körper. Sie richtet den Körper in die Höhe nach allen Seiten troz dem niederdrückenden Gewichte der ſchweren Elemente, und niederwärts troz dem Streben der leichten Elemente in die Höhe, und eben ſo dreht ſie ihn im Kreiſe herum durchaus der Natur der Körper entgegen. Wenn die Seele alſo ſich widerſtreitende Wirkungen hervorbringt, und fähig iſt, entgegengeſetzte Bewegungen der Körper gegen die Natur derſelben zu bewirken; wer könte doch ſo unverſtändig ſeyn, den Körper ſelbſt, oder eine Qualität desſelben für die Seele zu erklären? Siebentens: Es muß in der Natur ein Weſen geben, das durch ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt beweglich iſt. Wollte man auch den Körper für ein ſolches annehmen, ſo würde er doch nicht ſeiner ganzen Natur nach ſo beſchaffen ſeyn können; weil denn jeder Theil, und die Theile des Theils das Princip der Bewegung in ſich enthalten müßten. Da aber die Theilung in's Unendliche ſich erſtreckt, ſo müßten in jedem Körper unendlich viel Bewegurſachen der Welt wirkſam ſeyn. Dies iſt gleichwohl unmöglich, und ſo folgt, daß auch der Körper unmöglich das wahre und erſte ſelbſtſtändige Princip der Bewegung ſeyn könne. Die innere Bewegkraft in der Körperwelt iſt alſo die Seele, und dieſe muß ihrer Natur nach unkörperlich ſeyn. Achtens: Wenn die Seele ein Körper iſt, ſo erfüllt ſie

den ganzen Körper, damit er ganz lebe, und sie ist selbst ein dünner höchst beweglicher Körper, was die Schnelligkeit der Seelenoperationen zu verrathen scheint. Wenn man nun die Gliedmaßen eines thierischen Körpers abtrente, so würde jedes derselben einen Körper für sich und also auch eine Seele für sich ausmachen. Die von einem Körper getrenten Arme und Beine würden also eine Zeitlang fortleben, empfinden und sich bewegen, und die Seele, welche in dem übrigen Körper bliebe, da dieser oft noch lange lebt, auch wenn Arme und Beine abgehauen sind, würde viel kleiner seyn, als vorher. Ferner, wenn die Seele ein Körper ist, so muß sie nothwendig dem äussern Körper an Größe gleich seyn; sie muß mit ihm zugleich an Größe zunehmen und abnehmen. Mit dem Körper des Jünglings müßte also auch die Seele desselben wachsen, und zwar so, daß sie, wie jener, körperliche Bestandtheile mehr in sich aufnähme, als sie vorher hatte. Dieser zuwachsende Stoff der Seele lebte er vorher, ehe er von der Seele aufgenommen wurde, oder nicht? Lebte er nicht, wie kann etwas, das selbst des Lebens entbehrt, der Seele Leben geben und sie vergrößern? Lebte er aber schon, so war er bereits Seele, und dann verzehren wir mit den Nahrungsmitteln täglich eine Menge von Seelen, um unsere eigene Seele zu ernähren. Die Nahrung geht immer in die Natur des Subjects über, welches durch sie ernährt wird, und so würden täglich eine Menge von Seelen zerstört, um eine einzige zu erhalten. Ja selbst unsere ältere Seele würde unter jenen Voraussetzungen nicht eigentlich erhalten werden; denn ihre Substanz würde unaufhörlich entschwinden, weil sie gezwungen wäre, immer neue Seelen in sich aufzunehmen, um dadurch gleichsam ihre Existenz zu erneuern. Mit allem diesen steht jedoch

die

die Erfahrung in dem geradeſten Widerſtreite. Wie wären bey einer ſolchen Wandelbarkeit der Seele die Identität des Willens, des Charakters, der Wiſſenſchaft, und das Gedächtniß möglich? Wie könten wir uns an Gegenſtände erinnern, die wir vor zehn Jahren wahrnahmen, wenn nicht die Seele dieſelben Bilder, welche ſie damals empfieng, unverſehrt erhalten hätte? Und wie hätte die Seele dieſe erhalten können, wenn ſie nicht ſelbſt unverändert erhalten wurde ihrer Subſtanz nach? Man könte hiergegen einwenden: Wir bemerken, daß auch unſer Körper ſeine Figur ſehr lange behält, obgleich das Fleiſch ſich umwandelt und vergeht; es wäre alſo auf eben die Weiſe möglich, daß in der Seele die Bilder der erkanten Gegenſtände fortdauerten, obgleich die Subſtanz der Seele von Zeit zu Zeit gleichſam verjüngt und aus einer alten in eine neue umgewandelt würde. Ficin antwortet hierauf, daß weder vollkommen dieſelbe Geſtalt des Körpers bleibe, noch auch eine völlig ähnliche; daß die ältere oft mit dem neuen Fleiſche verſchwinde, welches eine neue jener ähnliche Geſtalt bilde; daß aber dies letztere gerade durch den innern Künſtler bewirkt werde, der im menſchlichen Körper thätig ſey, und welcher, da er immer derſelbe bleibe, und den ihm vertrauten Körper und die materiellen Kräfte desſelben auf gewiſſe Art zu bilden gewohnt ſey, auch den täglich neu zuſtrömenden Säften und dem neuen Fleiſche eine derjenigen ähnliche Geſtalt ertheile, welche der ältere Körper hatte.

Um weiter zu zeigen, daß die Seele weder ein Körper, noch eine im Körper getheilte Form, noch auch ein Punct einer ſolchen Form, ſondern eine in jedem Theile des Körpers ganze und einige Form ſey, beruft ſich Ficin auch auf das Empfindungsvermögen.

mögen. Diese seine Untersuchung enthält manche interessante Bemerkungen, und zeigt ihn als einen sehr feinen psychologischen Beobachter. Erstlich: Der Körper ist nicht fähig, von den Gegenständen die zur Empfindung und Vorstellung erforderlichen Eindrücke und Bilder aufzunehmen. Was der Körper aufnimt, nimt er seiner Natur gemäß auf, das heißt, die Theile des Dinges in seine eigenen Theile; er kann kein größeres Object aufnehmen, als er selbst ist, z. B. das Wachs keine größere Figur, als es selbst haben kann; er kann auch nicht eher eine neue Gestalt aufnehmen, als bis er die vorherige verloren hat, oder beyde werden so in einander gemischt, daß sie nicht mehr zu unterscheiden sind. Dies führt Ficin weiter aus. In der Seele des Menschen drücken sich die Bilder von allen Körpern ab, wodurch sie die Größe derselben beurtheilt, und es ist kein Körper so ungeheuer und unermeßlich, welchen sie nicht anschauen und denken könte; ja sie kann immer einen noch größern denken, als derjenige, welchen sie vorher gedacht hatte. Die Seele ist also an keine Grenze des Gegenstandes, welcher für sie erkenbar seyn soll, gebunden. Hätte nun die Seele selbst eine bestimte Größe, so würde sie auch nur solche Gegenstände zu erkennen vermögen, welche mit dieser Größe im Verhältnisse ständen. Die Seele kann ferner eine unermeßliche Menge von Objecten zugleich wahrnehmen, auch unmittelbar hinter einander, ohne sie zu verwirren, und ohne die zuvor wahrgenommenen aus dem Gedächtnisse zu verlieren. Zweytens: Die Seele nimt die Gegenstände durch fünf Sinne wahr, und unterscheidet die verschiedenen Empfindungen sehr genau, welche ihr die verschiedenen Sinne gewähren. Sie muß folglich dieselben zugleich erkennen, und mit einander vergleichen. Was ist aber

hierbey

hierbey das erkennende und vergleichende Princip? Die Sinne selbst können es nicht seyn; denn jeder Sinn empfindet bloß auf seine Art die ihm angemessenen Gegenstände; die Empfindungen der übrigen Sinne existiren für ihn nicht. Es muß also eine innere Kraft der Seele geben, welche gleichsam das Centrum ausmacht, welchem die Sinne ihre Eindrücke mittheilen, und diese muß eine einzige untheilbare seyn, was Ficin mit den bekanten psychologischen Gründen darzuthun sucht. Drittens: Je kleiner der Raum ist, welchen ein äusseres Gesichtsorgan einnimt, desto schärfer und vollkomner ist seine Empfindungsfähigkeit. Die kleinsten Augen sehen schärfer, als die größten. Wenn diese Beobachtung richtig ist, und es für die Empfindungsfähigkeit auf die Größe des Organs gar nicht ankomt; was sollen wir denn von dem innern und gemeinschaftlichen Grundsinne sagen? Um so vorzüglicher und schärfer derselbe als die übrigen Sinne ist, um so mehr muß er auch sich selbst genugsam seyn; er ist sich aber selbst nur dann am genugsamsten, wenn er gar keiner körperlichen Größe bedarf. Viertens: Wollte man das Princip des Empfindungsvermögens für theilbar annehmen, so würden auch in ihm die Objecte der Empfindungen getheilt werden, und die davon aufgenommenen Bilder. Man würde also einen Gegenstand des Gesichts unendlich viele mal sehen, da die Theilung der empfindenden Seele in dem Falle sich in's Unendliche erstrecken würde. Wäre auch die theilbare empfindende Seele groß, so würde sie nicht für die Wahrnehmung kleiner Gegenstände empfänglich seyn; sie würde diese auch nicht ganz empfinden, sondern nur derjenige Theil von ihr, der den kleinen Gegenständen angemessen wäre. Umgekehrt wäre die theilbare Seele klein, so würde sie für die großen Objecte

jecte keine Empfänglichkeit haben. Gleichwohl nimt die Seele alle Gegenstände, welche sich ihr darbieten, sie mögen groß oder klein seyn, im Ganzen auf gleiche Art wahr. Fünftens: Die Seele empfindet überall ganz. Es geschieht kein Eindruck auf irgend einen beseelten Theil des Körpers, welcher sich nicht auf die ganze Seele bezöge und von dieser wahrgenommen würde. Die Seele muß also ganz allen Theilen des Körpers gegenwärtig seyn, und ganz zugleich in den einzelnen Theilen des Körpers empfinden. Dies würde aber bey der Voraussetzung der Körperlichkeit der Seele unmöglich seyn. Sechstens: Die Seele leidet nicht nothwendig durch das Empfinden. In Ansehung des Körpers, sowohl des belebten als des unbelebten, findet freylich eine zerstörende Auflösung der Substanz statt, die in dem belebten Körper mit Schmerz verbunden ist. In carne quidem est passio, sagt Ficin, cruciatus in spiritu, sensus in tactu, compassio et condolentia (ut ita loquar) in phantasia. Complectere paucis: tam in carne quam in spiritu pernicioſa quaedam fit substantiaeque corruptrix solutio vel contractio; hanc vocemus noxiam laesionem *). Kann nun aber diese schmerzliche Verletzung sich auf die Seele selbst erstrecken? Ficin antwortet: Nein. Denn diese Verletzung zerstört die Substanz; sie zerstört also auch die Kraft der Substanz und die Thätigkeit dieser. Gienge nun jene Verletzung in die Seele selbst über, so würde auch die Substanz der Seele und die Kraft und Thätigkeit derselben zerstört werden, und damit wäre das Empfindungsvermögen an sich selbst aufgehoben, so daß in diesem Falle gar kein Schmerz möglich wäre. Ferner, da die Seele den ganzen Körper einnimt, so würde sie, wenn sie an

*) *Ibid.* lib. VII. cap. 6. T. I. p. 173.

an einem Theile des Körpers Schmerzen empfindet, falls dieser Schmerz auch ihr Wesen selbst angienge, den Schmerz im ganzen Körper empfinden. Endlich, da das Leiden von der Wahrnehmung und Beurtheilung des Leidens verschieden ist, und das Leiden immer von einem Andern wahrgenommen und beurtheilt wird; so würde, wenn das wahrnehmende und urtheilende Princip selbst dem Leiden unterworfen wäre, ein höheres Princip existiren müssen, welches das Leiden jenes wiederum wahrnähme und beurtheilte. Aus diesen Gründen folgt, daß das Empfinden nicht nothwendig ein Leiden für die Seele sey. Ficin erklärt den sinnlichen Schmerz folgendermaßen: Wenn die Seele durch den Körper empfindet, so leidet sie selbst zwar nichts von ihm, aber sie ist doch auf das Leiden des Körpers aufmerksam. Sie nimt wahr, daß ihre Thätigkeit durch die Convenienz des Körpers erleichtert, oder durch die Inconvenienz desselben erschwert wird, und dies ist es eigentlich, was man überhaupt Empfinden nent. Aber dieser Sinn der Seele, der ihr, auch wenn nichts empfunden wird, eigen ist, existirt gleichsam nur durch das Organ des Körpers, welches von der Seele so regiert wird, daß sie in ihm auf die Leiden des Körpers aufmerksamer ist, das, was dem Körper zuträglich ist, aufnimt, und dagegen das Schädliche von ihm entfernt. Sie bewirkt nach Ficin's Meynung eine besondere Lichtmaterie in den Augen; ein sehr reines und höchst bewegliches Luftwesen in den Ohren; etwas Dampfartiges in der Nase; etwas Schleimichtes im Munde; und etwas Erdichtes in dem Organe des Gefühls. Alles dieses aber bewirkt sie so, daß sie dabey an sich selbst in Ruhe ist. Den ihr angemessenen Thätigkeiten des Körpers steht sie gerne bey; den unangemessenen widersteht sie ungerne,

gerne, und auf diese Thätigkeiten der Seele bey dem Leiden des Körpers bezieht sich alles, was Empfindung des Vergnügens oder Schmerzes heißt, ohne daß die Seele an sich selbst von den äussern Gegenständen litte und alterirt würde. Z. B. Wenn der Luftgeist im Ohre durch den Ton erschüttert wird, so erhält die Seele, welche vor jener Erschütterung das Gehörsorgan auf die gewöhnliche Weise erhielt, nunmehro dasselbe aufmerksamer, und das kann man doch nicht Leiden nennen. Diese ihre aufmerksamere Thätigkeit wird von der thätigen Seele selbst wahrgenommen, und diese Wahrnehmung ist die Empfindung. Kurz, der Sinn ist entweder die Wahrnehmung jener aufmerksamen Thätigkeit der Seele, oder das Urtheil über das Leiden und den Zustand des Körpers, das durch jene aufmerksamere Thätigkeit der Seele erzeugt wurde.

Unter den übrigen Argumentationen, welche Ficin vorbringt, ist noch die merkwürdigste diejenige, in welcher er beweist, daß die Seele keine Harmonie des Körpers seyn könne, wie Aristoxenus behauptete. Wäre die Seele eine Harmonie, so würde sie nicht eine selbstständige Substanz, sondern nur ein Accidens seyn. Sie würde alsdenn nicht die körperlichen Theile selbst bewegen, sondern vielmehr aus einer Bewegung derselben, die durch ein anderes Princip verursacht wäre, erst entspringen. Sie könte alsdenn niemals den körperlichen Affecten Widerstand leisten; noch sich vom Körper absondern, sich auf sich selbst zurückbeugen und über unkörperliche Dinge reflectiren. Ausserdem ist jeder Körper als solcher eine Harmonie. Man versteht unter dieser entweder die Zusammensetzung der Glieder überhaupt, oder eine gewisse Art der Zusammensetzung, und es kann also

kein

Körper ohne Harmonie existiren. Diese Harmonie des Körpers aber bezieht sich auf lauter materielle Theile und ist von denselben abhängig; anstatt daß die Seele von den materiellen Bestandtheilen des Körpers gänzlich unabhängig ist. Die Harmonie, als solche, läßt auch keinen innern Widerstreit zu; durch diesen wird sie Disharmonie. Unsere Seele aber wird beständig von widerstreitenden Meynungen und Affecten hin und her getrieben, und bleibt nichts desto weniger ihrem Wesen nach was sie ist. Bey einem bösen Menschen herscht ein großer Widerstreit der Seele mit sich selbst, der Sinnlichkeit mit der Vernunft, und der sinnlichen Neigungen mit einander; bey einem guten Menschen ist die Seele im praktischem Betrachte mit sich selbst in Harmonie; dennoch ist und bleibt die Seele des Guten wie des Bösen der substantiellen Beschaffenheit nach immer dieselbe.

Ficin hatte bisher die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele aus der Beschaffenheit des Empfindungsvermögens hergeleitet; nunmehro sucht er sie auch aus der Natur der Vernunft darzuthun. Er unterscheidet vier Stufengrade der Erkentniß, auf welchen sich die Seele nach und nach von der Materie zur geistigen Natur, von der thierischen Empfindung zur eigentlich vernünftigen Thätigkeit, erhebt. Diese beruhen auf vier einander untergeordneten Vermögen der Seele, der Sinnlichkeit (sensus), dem Vorstellungsvermögen (imaginatio), der Einbildungskraft (phantasia), und der Vernunft (intelligentia). Die Sinnlichkeit empfindet die Körper selbst, unter der Bedingung, daß sie ihr gegenwärtig sind. Das Vorstellungsvermögen erhebt sich schon weiter über die Materie, als die Sinnlichkeit; man kann sich Körper vorstellen, die nicht mehr gegenwärtig sind; und das

Vorſtellungsvermögen vereinigt auch die Functionen aller fünf einzelnen Sinne zuſammengenommen in ſich. Aber das Vorſtellungsvermögen iſt doch von der Materie nicht rein; denn es vermag nichts anders vorzuſtellen, als was vorher durch die Sinnlichkeit empfunden iſt. Der Sinn bezieht ſich zunächſt auf die Körper; das Vorſtellungsvermögen bezieht ſich zunächſt auf die Empfindungen von den Körpern. Die Phantaſie bringt die Vorſtellungen nach dem Ficin auf Begriffe. Das Vorſtellungsvermögen ſtellt z. B. einen Menſchen vor von anſehnlichem Wuchſe, offner Stirn, breiten Schultern, weißer Farbe, blauen Augen, einer erhabenen Naſe, einer angenehmen Stimme; ſo entſcheidet die Phantaſie, dies ſey das Bild des Menſchen, welcher Plato heiße. Das Vorſtellungsvermögen hat von der Subſtanz des Gegenſtandes ſo zu ſagen keine Ahndung; es ſtellt nur die Oberfläche desſelben, das Gemählde des Aeuſſern dar; die Phantaſie ahndet wenigſtens die Subſtanz des Objects, indem ſie entſcheidet: ein weißer vorgeſtellter Menſch iſt Plato. Auch ſcheint die Phantaſie von unkörperlichen Gegenſtänden gleichſam zu träumen. Sie entſcheidet bey der Vorſtellung des Plato zugleich, daß er gut, ſchön, ein Freund und Schüler des Sokrates ſey; die Schönheit, Freundſchaft, Güte, gehören aber zu den unkörperlichen Gegenſtänden. Dieſe Begriffe der Phantaſie können nach dem Ficin gewiſſermaßen unkörperliche Tendenzen der Körper (incorporales corporum intentiones) genant werden. Aber auch mittelſt der Phantaſie vermag ſich die Seele noch nicht ganz über die Materie hinauszuſchwingen; theils weil die Phantaſie unkörperliche Tendenzen nicht als unkörperlich erkent; theils weil ſie z. B. den Plato doch immer nur auf eine beſtimte

ſtimte Weiſe, an einem beſtimten Orte, zu einer beſtimten Zeit, mit beſtimten Eigenſchaften einzubilden vermag. Sie bildet alſo den Gegenſtand unter denſelben Bedingungen ein, unter welchen er wirklich in der Materie exiſtirt. Während nun die Phantaſie auf beſtimte Bedingungen des einzelnen Gegenſtandes beſchränkt iſt, faßt die Vernunft die mehrern Gegenſtänden gemeinſchaftlichen Bedingungen zuſammen, und ſo vollenden beyde, die Phantaſie und die Vernunft, zuſammen ihr Geſchäfft. Die Vernunft ſchließt: wie Plato iſt, ſo iſt auch Antiſthenes, Xenophon u. a.; allen dreyen iſt die Menſchheit gemeinſchaftlich, ſo wie gewiſſe andere Eigenſchaften, die dem erſten zukommen; und nicht bloß dieſen dreyen iſt ſie gemeinſchaftlich, ſondern auch unzähligen andern Individuen, die waren, ſind und ſeyn werden; ſie mögen zu einer Zeit und an einem Orte gebohren ſeyn und leben, wenn und wo ſie wollen. Wenn folglich die Menſchheit ſich einzelnen Individuen, Orten und Zeiten auf gleiche Weiſe mittheilt, ſo iſt ſie auch an keine beſtimte Perſon, keinen beſtimten Ort, und keine beſtimte Zeit gebunden. Eine ſolche Natur ſcheint über die beſtimten Bedingungen der Körperwelt hinauszugehn. Sie iſt demnach ein Etwas an und für ſich; gewiſſermaßen unkörperlich; und da ſie ſich vielen Dingen mittheilt, dennoch aber immer an ſich Eins und Daſſelbe bleibt, ſo muß ſie auch auſſer den Körpern exiſtiren. Jenſeit der geſamten Körperwelt ſelbſt giebt es alſo ein gewiſſes Vernunftweſen (Menſchheit), oder eine Idee der Menſchheit an ſich ſelbſt, an welcher die Individuen, welche Menſchen ſind, Theil nehmen, und wodurch ſie Menſchen werden. Denn die den einzelnen Individuen gemeinſchaftliche Natur kann weder zufällig ſeyn, weil ſie ſich immer nach

einer festen Regel richtet; noch auch kann sie selbstständig existiren, weil sie immer das Fundament der Materie bedarf, an welchem sie haftet. Sie muß also selbst in irgend einer Ursache ihren Grund haben. Diese Ursache kann nicht die Materie seyn, als welche sich selbst nicht zu bilden vermag; auch nicht ein Individuum, als welches nicht in Allem wirken kann, sondern auf seine eigenen Aeusserungen beschränkt ist; auch nicht die Allheit der Individuen; denn so weit die Individuen von einander verschieden sind, bringen sie nichts Gemeinschaftliches, vielmehr verschiedene Dinge hervor; und so weit sie übereinstimmen, stimmen sie eben durch jene Ursache überein, ja sie bestehen nur durch dieselbe, die um so mehr über sie erhaben ist, je einfacher sie selbst ist. Die Ursache der Idee muß also in Einer Form liegen, durch welche die Mannichfaltigkeit der Individuen zur Einheit bestimt wird. Diese Form muß aber die höchste seyn, damit nicht über sie eine andere und so in's Unendliche fort vorausgesetzt werden müsse. So steigen wir zu der göttlichen Idee hinauf, die nothwendig über alle erhaben ist, auf gleiche Weise in allen wirkt, und sie durch eine gemeinschaftliche Natur vereinigt. Diese göttliche Idee selbst muß aber der Verstand auffassen, entweder als selbstständiger göttlicher Verstand, oder als ein solcher, der im Lichte des göttlichen existirt. Die Vernunft sagt, daß die natürlichen Formen der Gattungen der Dinge, weil sie immerwährend dieselben sind, nicht von einer beweglichen Ursache herrühren können; denn wären sie durch Bewegung hervorgebracht, so würden sie einmal aufhören. Demungeachtet sind sie geschaffen, weil sie Theile des Universum's sind, das von einer äussern Ursache zusammengesetzt ist, und sie auch alle von Einer Ursache herrühren;

ren; denn sie sind so geordnet, daß sie in Eine Natur, in Ein Werk, in Einen Zweck zusammenlaufen. Hieraus zieht die menschliche Vernunft den Schluß, daß über der beweglichen Welt in dem unbeweglichen Geiste, der die schöpferische Ursache derselben ist, die exemplarischen Ideale der Naturgattungen sich befinden; nicht körperlich oder thierisch (denn da würden sie beweglich seyn); sondern in einer bloß intellectualen Existenz. Die Vernunft bedarf indessen jener Argumentation nicht einmal; sondern sobald ihr das Bild eines bestimten Gegenstandes dargestellt wird, abstrahirt sie von der individuellen Bestimtheit, und denkt gleich das Urbild, das den Individuen der Gattung gemeinschaftlich ist. Der Sinn also bezieht sich zunächst auf die Körper; das Vorstellungsvermögen auf die Bilder der Körper; die Phantasie auf Begriffe von den körperlichen Bildern; und die Vernunft auf die gemeinschaftlichen Naturen und die völlig unkörperlichen Beschaffenheiten der Körperwelt überhaupt. Die Vernunft erkent aber nicht bloß das Allgemeine in der Natur, sondern auch das Besondre in derselben; wäre das nicht der Fall, so könte sie beydes nicht vergleichen, und die niedern Kräfte unter ihr und die Thätigkeiten derselben erkennen und auf sich beziehen. Jedoch wird die Natur des Allgemeinen eher von ihr erkant, als die Natur des Besondern; denn ihre erste Thätigkeit ist der Natur einer intelligibeln Form gemäß; und da diese nur durch eine gewisse Abstraction gedacht werden kann, so ist sie absolut und stellt die Natur des Allgemeinen dar. Dieses Vermögen verdankt die Vernunft jener höhern (göttlichen) Vernunft, in welcher und durch welche sie existirt, und welche die absolute Vernunft selbst ist. Weil also die Vernunft sich zuerst und zunächst als allgemeine Natur denkt und ihre Thä-

tigkeit auf das Absolute gerichtet ist, so erhellt auch hieraus, daß sie selbst ein durchaus unkörperliches Wesen sey.

Einen zweyten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele als Vernunftwesen führt Ficin aus den Nahrungsmitteln der Seele. Die Nahrung geht in die Substanz desjenigen über, was dadurch ernährt werden soll, wie z. B. das Brodt, als Nahrungsmittel des Körpers, in das Fleisch übergeht. Sie muß also ihrer Natur nach der zu ernährenden Substanz nahe verwandt seyn, damit sie in dieselbe umgewandelt werden könne. Körper können durch körperliche, und unkörperliche durch unkörperliche Nahrungsmittel ernährt werden; denn der Körper kann nie in den Geist, und der Geist nie in den Körper übergehn, weil beyden nicht eine gemeinschaftliche Materie zum Grunde liegt, mittelst deren sie in einander verwandelt werden können. Nun ist offenbar, daß die Seele nicht durch körperliche Stoffe genährt wird. Wenn sie diese genösse, würde sie doch wohl vorzüglich diejenigen genieſſen, wodurch ihr eigener Körper ernährt wird. Denn da dieser der Seele am angemessensten ist, so müßten ihr auch die Nahrungsmittel desselben am angemessensten seyn; vorausgesetzt, sie würden so verdünt und vereinfacht, daß sie für den feinen Körper, desgleichen die Seele seyn soll, paßten. Hieraus würde aber folgen, daß in einem fetten wohlgenährten Körper eine kraftvollere Seele wohnte, als in einem magern; daß die Seele jenes mehr erfinderisches Talent, mehr Gedächtniß, mehr Thätigkeit, mehr Selbstmacht in Ueberwindung unreiner Begierden hätte, als die Seele dieses. Edelmuth und heroische Gesinnung müßten in einem großen Körper; Kleinmuth in einem kleinen wohnen. Mit dem Wachsthume des Körpers müßte

müßte zugleich die Seele wachsen, auch wenn sie gar nicht durch Studien geübt würde. Mit der Abnahme des Körpers in hohem Alter müßten sich auch Weißheit, Reife des Urtheils, Standhaftigkeit verlieren. Nach einem Schmause, inter pocula, müßte sich das Genie am lebendigsten und am erhabensten äussern. Von allem diesem findet sich aber bey der Seele gerade das Gegentheil, und folglich kann sich die Seele von körperlichen Stoffen nicht nähren. Wovon aber ernährt sie sich sonst? Giebt es gar keine Nahrungsmittel für sie; dann wäre sie eben deßwegen unsterblich, weil sie gar keiner Nahrungsmittel bedürfte. Oder hat sie eine geistige Nahrung? Allerdings und keine andere als eine solche, was einem weisen Manne gar nicht zweifelhaft ist. Was könte aber die unkörperliche Speise seyn, von welcher sich die Seele nährt, und nach der sie immer gleichsam hungert? Es ist die Wahrheit, nach welcher jede Seele in jedem Alter vor allem übrigen trachtet; nach welcher die Künstler in jeder Kunst streben; nach der auch die Kinder begierig forschen, und zwar nicht etwa zwey dreymal des Tages, wie nach irdischer Speise, sondern in jedem Augenblicke, in allen Angelegenheiten und Geschäfften. Des Studium's der Wahrheit wegen lassen wir oft die körperliche Nahrung fahren, schonen weder Zeit noch Geld, und schwächen unsern Körper durch Arbeiten, um die Seele desto kraftvoller zu machen. Nicht der Körper ist es, der die Wahrheit sucht, sondern die Seele selbst; jenem nützt sie nichts, sie schadet ihm vielmehr; und wenn sie ja zufällig einmal dem Körper zuträglich wird, so wird sie es nicht als Wahrheit, sondern immer einer körperlichen Annehmlichkeit wegen, welche durch die Erkentniß einer Wahrheit etwa gewonnen wird. Dagegen die Seele liebt die

Wahrheit, und strebt nach derselben, auch wenn sich nicht der geringste Nutzen für den körperlichen Zustand davon ziehen liesse. Ist der Körper auch durch Speise und Trank noch so sehr befriedigt und ergötzt; so bleibt doch das Bedürfniß der Seele nach Wahrheit übrig, dessen Nichtbefriedigung ihr oft jenen körperlichen Genuß verleidet. Hat die Seele Wahrheit gefunden, so feyert sie einen frohen Triumph, und vergnügt sich daran, nicht auf kurze Zeit, sondern auf immer. Sie erhebt sich dadurch zum Bewußtseyn einer größern Würde, wobey ihr die Gegenstände höchst geringfügig und wohl gar verächtlich scheinen, die einer an die Begierden des Körpers gebundenen und in den Bezirk derselben gebauten Seele die größten und wichtigsten scheinen. Durch die Wahrheit genährt und gestärkt wird die Seele mäßig, gerecht, unüberwindlich, Beherscherinn der Menschen, erhabner als der Himmel, gleich dem Engel, und ähnlich der Gottheit. Die Wahrheit aber ist nichts Körperliches; sonst könte sie sich nicht in unkörperlichen Dingen befinden, da sie doch in Gott und den Engeln ist. Wenn also die Seele von unkörperlichen Dingen genährt wird, so muß sie selbst unkörperlich seyn *).

Ficin erwähnt ferner noch anderer Eigenschaften der Seele als Vernunftwesens, um ihre Unkörperlichkeit daraus zu folgern. Sie ist eine untheilbare Kraft und kann auch deßwegen keine Qualität des Körpers seyn. — Sie ist ein Vermögen der Begriffe von Gegenständen, und kein Körper kann Begriffe bilden; weil hierzu eine Theilnahme an dem Absoluten und Allgemeinen erfordert wird, welches unkörperlich ist, und also von dem Körper nie erreicht und aufgenommen werden kann. — Die Vernunft empfängt alles, was sie

*) *Ibid.* lib. VII. cap. 2 sq.

sie empfängt, für ihr ganzes Wesen; wäre sie körperlich, würde sie das nicht thun; sie würde Theile von Gegenständen nur mit einem ihrer Theile empfangen. — Die Vernunft nimt die Formen der Gegenstände auf, ohne darüber die ihrige zu verlieren; wäre sie körperlich, so könte sie unter keiner andern Bedingung neue Formen aufnehmen, als daß die alten dadurch verdrängt, oder mit den neuen vermischt würden. — Die Intelligenzen können zugleich einander enthalten und von einander enthalten werden; die Körper nicht. Was durch seine Quantität ein Anderes enthält, ist immer größer, als dasjenige, was von ihm enthalten wird. Es kann aber nicht ein und derselbe Körper zugleich größer und kleiner seyn, als ein anderer. Hingegen die eine Vernunft enthält die andere, und wird auf gleiche Weise von ihr enthalten. Meine Vernunft betrachtet die deinige, und die deinige betrachtet die meinige. So umfassen sich unsere Intelligenzen durch gegenseitige Betrachtung, und indem sie sich umfassen, verstehn sie sich. Was noch mehr ist: Eine Intelligenz umfaßt alle übrigen, indem sie die Natur aller übrigen betrachtet. — Die Vernunft wirkt durch alle Körper und über alle Körper hinaus; sie wird durch keinen Ort und keine Zeit beschränkt; sie kann überall und immer seyn, und es steht also ihrer ewigen Fortdauer gar nichts im Wege. — Ein Körper nimt niemals eine neue Form an, als durch Bewegung. Die Vernunft aber nimt keine Formen durch Bewegung an, und wird auch selbst bey der Annahme nicht bewegt. Je mehr sie von aller Störung der Leidenschaften und Sorgen befreyt und in Ruhe bleibt, desto größere Fortschritte thut sie in der Speculation. Auch hieraus erhellt ihre Ewigkeit, daß sie durch ihre innere Natur lediglich auf Erforschung der Wahrheit gerichtet ist,

und deßwegen in einem ruhigen Bestande bleibt, ohne welchen die Speculation nicht gedeihen kann. Der Körper hingegen gedeiht durch Bewegung, wie er durch Bewegung entstanden ist. — Was in der Materie sich widerstreitet, widerstreitet sich nicht in der Vernunft. Die entgegengesetzten Elemente verdrängen einander aus ihren Orten und reiben sich gegenseitig auf; in der Vernunft sind sie einander nicht widerstreitend, und ihre Formen können zusammengedacht werden; ja der Begriff des einen macht den Begriff des andern möglich. Die Vernunft kann das Gute und Böse, Nützliche und Unnützliche, Schöne und Häßliche, Licht und Finsterniß, Süßes und Bitteres, denken, und aus der Kentniß des einen Gegentheils das andere genauer bestimmen. Deßwegen kann sie aber auch nicht zerstörbar seyn, weil die Zerstörung einer Substanz nur durch ihre Contraria möglich ist. Was kann aber der Vernunft so entgegengesetzt seyn, daß es sie zu zerstören vermöchte; da jene über alle Contraria eine so große Macht hat, daß sie ihnen ihre Contrarietät benimt, und troß dieselben ihres feindseligen Widerstreites mit einander aussöhnt? Wenn die Seele nun nicht zerstörbar ist, so ist sie auch unkörperlich. — Die Vernunft, indem sie Gegenstände aufnimt, giebt diesen die Form; wird aber nicht von ihnen verändert. In der körperlichen Welt nimt ein Körper die Form desjenigen an, welcher von ihm aufgenommen wird, wie z. B. das Holz warm und feuriger Natur wird, wenn es das Feuer aufnimt. Die Vernunft nimt die Formen aller Körper auf, wenn sie über die Körper urtheilt, ohne daß sie von der körperlichen Natur an sich selbst im geringsten verändert wird. Sie überträgt nur ihr intellectuales Seyn auf die Körper, die sie beurtheilt, wobey jenes an und für sich bleibt, was

es

es ist. — Die Wirkungen der Körper gehen immer von Zusammengesetzten aus und stellen selbst Zusammengesetzte dar. Die Existenz der Körper, die aus Materie und Form bestehen, ist weder der bloßen Materie, noch der bloßen Form eigen, sondern den aus der Verbindung beyder entstandenen Ganzen. Also auch das Ganze wirkt immer als ein Zusammengesetztes, und sein Product kann wiederum nichts anderes, als wie ein Zusammengesetztes seyn. Dieses finden wir auch durchgängig in der Körperwelt bestätigt. Die Elemente, Pflanzen, Thiere, sind sämtlich Composita, und erzeugen wieder Composita. Wäre die Vernunft auch etwas Körperliches aus Materie und Form zusammengesetzt, so würde ihre Wirkung, die Erkentniß, sich immer nur auf zusammengesetzte Dinge beziehen, und ausser diesen gar nichts anderes von ihr erkant werden können. Die Vernunft aber ist so weit über die Zusammensetzung in der Natur erhaben, daß sie vielmehr die zusammengesetzten Körper in Materie und Form aufzulösen und jede derselben abgesondert zu denken vermag. Jede für sich ist einfach. Die Vortrefflichkeit der Vernunft zeigt sich hierbey besonders darin, daß sie das, was in der Materie unrein ist, durch ihre Absonderung als rein erkent, wie z. B. die Qualitäten, die in der Materie unter einander gemischt und durch ihre Contraria inficirt sind, die sie aber jede nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit erwägt; daß sie das, was an sich selbst Viele sind, als Einheit betrachtet, z. B. zahllose Menschen unter dem Begriffe eines Menschen überhaupt; daß sie die an sich beweglichen Dinge als feststehend denkt, wie die Momente der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Zeit, die sie in Einem Zeitinbegriffe überhaupt vereinigt; daß sie das Verschiedene als verbunden denkt, ohne

durch

durch die Entfernungen der Zeiten, und die Distanzen der Orte gehindert zu werden; daß sie das Todte als lebend, das Zerstörbare als ewig fortdauernd, denken kann. Aus allem ergiebt sich, daß die Vernunft weder etwas Körperliches sey, da sie ganz anders als die Körper wirksam ist, noch auch etwas Unreines, Beflektes, Zerstreutes, Veränderliches, Zerstörbares; indem sie die Gegenstände, welchen solche Eigenschaften zukommen, durch ihre Kraft davon zu befreyen vermag. — Die Thätigkeit der Vernunft endet in der Thätigkeit selbst; die Thätigkeit des Körpers endet im Körper. Endete die Thätigkeit eines Körpers in sich selbst, so würde sie in dem Körper bleiben und auf sich selbst wirken, z. B. das Feuer würde sich selbst erwärmen; was bey dem Körper widersprechend ist, da dieser eben so wenig aus sich als in sich wirken kann. Bey der Wirksamkeit der Vernunft aber in Beziehung auf die Erkentniß bemerken wir, daß sie in ihr selbst aufhöre, und nichts durch sich ausserhalb bewirke; ausser daß sie zuweilen den Willen bewegt, welcher wiederum die körperlichen Gliedmaßen in Thätigkeit setzt, um den Gegenstand der Erkentniß äusserlich zu realisiren. Die Vernunft wirkt frey, betrachtet sich selbst und ihre Erzeugnisse, und wirkt um ihrer selbst willen. Auch hieraus folgt, daß die Vernunft unkörperlich und unsterblich seyn müsse. Denn durch ihre Thätigkeit bildet und vollendet sie sich immer selbst, indem sie immer erkent und will. Dies heißt aber nichts anders, als daß sie sich selbst entweder macht, oder erhält, oder unaufhörlich erneuert. Daher entfernt sie sich auch niemals von ihrem Vollender und Erhalter, weil sie nie sich von sich selbst entfernen kann. Ja wenn schon der Zweck der Naturerzeugung eine gewisse Unsterblichkeit ist, so muß diese noch mehr der

Zweck

Zweck der intellectuellen Erzeugung seyn. Die Naturdinge aber erzeugen ihr Geschlecht ausser sich, und die Unsterblichkeit besteht in der immerwährenden Successsion neuer Zeugungen. Die Vernunft erzeugt in sich sowohl sich selbst als andere Dinge, sofern sie ihre eigenen und aller Dinge Beschaffenheiten denkt; und hieraus fließt, daß das Princip dieser Unsterblichkeit in der erzeugenden Vernunft selbst erhalten wird. — Die körperliche Form hat kein unendliches Vermögen, aber wohl hat dieses die Vernunft. Eine unendliche und unerschöpfliche Kraft findet sich in keinem elementarischen Dinge; anstatt daß die Vernunft in das Unbegrenzte schweift, und niemals ermüdet wird. Zuerst ist sie an sich selbst unbegrenzt; denn sie erkennt sich selbst. Die Erkentniß, die von dem Wesen der Vernunft ausgeht, kehrt wieder in dasselbe zurück, und dieser Kreislauf der Vernunftthätigkeit ist ein Unendliches. Denn sie ist nicht auf die Erreichung eines äussern Zieles gerichtet, bey welchem sie ihren Ruhepunkt fände; sondern sie dreht sich um sich selbst herum und begehrt sich selbst (propriam ambit substantiam sui ipsius avida). Diese Begierde ihrer selbst erlischt niemals. Eine solche Substanz nun, die durch Begierde zu sich selbst einmal angefangen hat, sich von allen Seiten zu erwägen, wird, da jene Begierde nie nachläßt, sich auch selbst immer auf gleiche Weise in ihrer Thätigkeit erhalten. Die Thätigkeit der Vernunft also, weil sie in sich selbst zurückgeht, sofern sie intellectuell ist, muß nothwendig ewig fortdauern. Sie kann kein Ende nehmen, eben deßwegen, weil die Reflexion in's Unendliche auf sich selbst zurückgeworfen wird.

Wenn das Leben, schließt Ficin diese Argumentation, dem Ursprunge nach vor der Erkentniß hergeht,

geht, und die Erkentniß wiederum am Werthe das Leben übertrifft, und die menschliche Seele mit einer so hohen Würde begabt ist, daß sie eine unendliche Kraft zu erkennen und zu wollen hat; so muß ihr noch viel eher eine unendliche Kraft des Lebens verliehen seyn *).

Nach den bisher angeführten zahlreichen Gründen für die Unsterblichkeit schien es dem Ficin noch insbesondere darauf anzukommen, daß sich die gänzliche Unabhängigkeit der Seele von dem Körper in Ansehung ihrer Existenz und Thätigkeit erweisen liesse. Die Gründe, die er hier vorbringt, laufen zum Theile, wie es nicht wohl anders seyn konte, mit den obigen zusammen. Merkwürdig sind etwa an und für sich in jener Beziehung folgende: Die Vernunft befindet sich immer um so besser und vollkomner, je mehr sie sich vom Körper abgesondert hat. Wäre sie vom Körper abhängig, so müßte das Gegentheil sich ereignen. Es giebt Menschen, die nahe am Tode die Zukunft weissagen, als ob sie alsdenn die Anordnung der höhern Wesen erblickten, mit denen sich der Geist seiner Natur nach verbindet, wenn er nicht durch den Körper gehindert wird. Nicht bloß die erkennende Vernunft, wenn sie sich vom Körper zurückgezogen hat, erkent Vieles deutlicher; sondern auch der Wille wird alsdenn nicht von Leidenschaften beunruhigt, und strebt nur nach göttlichen Dingen, die seiner Natur am angemessensten sind. — Die Vernunft ist im Widerstreite mit dem Körper, welches sie bey vorausgesetzter Abhängigkeit von demselben nicht seyn könte. Kein Gegenstand kann dem Principe seiner Natur entgegenwirken; er würde alsdenn an seiner eigenen Zerstörung arbeiten, die nothwendig erfolgen müßte, sobald das Princip zerstört wäre; im Gegentheile muß ein Ding sich

*) *Ibid.* lib. VIII.

ſich zu allen ſeinen Wirkungen der Hülfe ſeines Princips bedienen. Iſt nun wirklich die Seele im Widerſtreite mit dem Körper und mit allen Körpern überhaupt, ſo kann ſie auch von keinem Körper ihren Urſprung haben. Die Seele hat zwey Hauptgeſchäffte, die Betrachtung und die Willensbeſtimmung, und in beyden wirkt ſie den Körpern entgegen. Was die Betrachtung betrifft, ſo berichtigt die Vernunft die Vorſtellungen, welche ſich die Sinne und die Phantaſie nach der Natur ihrer eigenen Organe und nach den Eindrücken der äuſſern Körper ſelbſt von dieſen machen. Will die Seele wiſſen, was Gott ſey, und befragt ſie deßhalb die Sinne und die Phantaſie, ſo werden dieſe zu kecken Lehrer und Künſtler ihr ein Bild aus den fünferley Materien darſtellen mit den ſchönſten Attributen, welche ſie in der Körperwelt wahrgenommen haben. Aber die Vernunft, die von ihrer Höhe auf die Spiele der Phantaſie herabblickt, wird den unendlichen Abſtand dieſes Bildes von der Gottheit erkennen, wird es der Natur der Gottheit durchaus unangemeſſen finden, und den Begriff von der Gottheit im Widerſpruche mit der körperlichen Natur und der Sinnlichkeit und Phantaſie, welche den Eindrücken derſelben folgen, beſtimmen. So unabhängig die Betrachtung von der körperlichen Natur iſt; ſo unabhängig iſt auch die Willensbeſtimmung von derſelben. Daß die vernünftige Seele auch zuweilen den Eindrücken des Körpers folgt und mit dieſen harmonirt, ändert in jenem Charakter der vernünftigen Seelenthätigkeit nichts; denn die Seele folgt hier nicht durch irgend einen Zwang des Körpers, ſondern durch die freye Liebe, womit ſie dem Körper, als ihrem eigenen lebendigen Werke, zugethan iſt. Wäre es der Seele natürlich, dem Körper unterzuliegen; ſo würde jede

Seele,

Seele, und jede immer, den sinnlichen Eindrücken und Antrieben unterligen müssen. Wenn also die Seele zuweilen dem Körper widersteht, zuweilen ihm nachgiebt, so wird sie in beyden Fällen durch keinen Zwang dazu bestimt.

Ficin verfolgt die Freyheit der Seele noch weiter, um sie als Beweisgrund für die Unabhängigkeit dieser vom Körper zu gebrauchen. Alles, was mit dem Körper zusammenhängt durch natürliche Einartigkeit, kann auch keine freye und ungebundene Thätigkeit haben. Die Vernunft beschäfftigt sich ihrer Natur nach mit Begriffen des Allgemeinen. Damit aber durch ihr Denken irgend eine Handlung bestimt werde, muß sie den allgemeinen Begriff auf besondere unter diesem enthaltene Gegenstände beziehen. Das Allgemeine enthält viel, ja eine unendliche Zahl von Individuen unter sich, so wie z. B. der allgemeine Begriff der Uebung unzählige Arten derselben unter sich befaßt. Also kann auch der allgemeine Begriff auf sehr verschiedene Individuen bezogen werden. Nach einer Beziehung der Art folgt das Urtheil über die zu verrichtenden Handlungen, und die Urtheilskraft kann also unter sehr verschiednen Handelnsarten wählen. Sie ist folglich beym Handeln nicht durch ihre Natur zu einer gewissen Art des Handelns determinirt; sondern sie ist frey. Einige Dinge entbehren die Freyheit des Urtheils deswegen, weil sie gar keine Urtheilskraft haben, z. B. die Pflanzen; andere, weil sie zwar Urtheilskraft besitzen, die aber durch die Natur zu einer bestimten Art des Urtheils determinirt ist, wie die Thiere. Durch seine Natur urtheilt das Schaaf, daß der Wolf ihm verderblich sey, und flieht ihn; es könte nicht ihn nicht fliehen, indem es durch seine Natur zum Fliehen getrieben wird. Durch nat... en

Instinct

Instinct werden die Vögel getrieben, Nester zu bauen; die Bienen, den Honig in Zellen zu sammeln; die Spinnen, ihr Gewebe zu machen. Daher machen auch alle Thiere derselben Art ihr Werke auf dieselbe Weise; sie lernen sie nicht von andern; sie wechseln niemals darin ab; weil der natürliche Trieb, durch welchen sie geleitet werden, ihnen ursprünglich einwohnt und immer derselbe bleibt. Die Menschen aber lernen ihre Werke von andern; sie wechseln darin immer ab; ob sie gleich ursprünglich eine gemeinsame Natur haben. Demnach werden sie nicht durch ihre Natur zur Thätigkeit bestimt, sondern sie bestimmen sich selbst bald so, bald anders, jeder nach seinem eigenen Willen. Hieraus ist es auch zu erklären, daß die Pflanzen und Thiere in gewissen Thätigkeiten, Künsten, und in der Wahl der Gegenstände, deren sie bedürfen, nie irren; anstatt daß der Mensch sehr oft irrt. Dies hat nicht darin seinen Grund, daß sie eine vollkommere Vernunft hätten; denn sie haben überall keine Vernunft; sondern sie werden von der göttlichen Vernunft bestimt, welche nie irrt; der Mensch hingegen wird von der seinigen geleitet, die dem Irrthume unterworfen ist. Wenn er sich einmal in seinen Thätigkeiten ganz der Natur überläßt, so wird auch er von Gott geleitet und irrt nicht. Und überließe er sich immer der Natur, wie andere Naturdinge, so würde er um so seltener irren als diese, ein je vollkommneres Organ er in der Hand der Gottheit wäre. Umgekehrt wenn andere Naturdinge sich eben so selbst bestimten, wie der Mensch; so würden sie um so mehr irren, je unvollkommner sie in ihrer Art sind, als dieser. Da also die Urtheilskraft des Menschen in Beziehung auf sein Thun und Lassen nicht von der Natur zu Einer Handelnsweise bestimt wird, so ist er nothwendig frey.

Daß er aber frey urtheile, läßt sich daraus schliessen, weil er sich selbst zum Urtheilen bestimt, über sein Urtheil reflectirt, weiß, daß er urtheilt, und wieder das Urtheil beurtheilt. Diese Freyheit hat er durch das Vermögen der Vernunft selbst. Die Vernunft begreift nicht bloß dieses und jenes einzelne Gute, sondern das allgemeine Gute selbst, unter welchem alle einzelne Güter enthalten sind. Was also dem Willen als ein Gut dargeboten wird, zu dem kann er sich neigen, ohne daß irgend eine natürliche Neigung zum Gegentheile ihn daran verhinderte. Der Mensch schreibt sich deßwegen oft eine Lebensordnung vor, die dem Körper höchst schädlich ist; er haßt oft den Körper, schwächt ihn, tödtet ihn, was die Thiere niemals thun, deren ganze Thätigkeit immer auf das Wohl ihres Körpers gerichtet ist.

Man könte annehmen, daß die Thätigkeit des Menschen von entfernten Naturursachen, wie etwa von der Bewegung des Himmels, determinirt würde. Ficin zeigt, daß die Seele des Menschen auch dieser nicht unterworfen sey. Sie kann künftige Ereignisse vorher ahnden, und sie entweder durch Klugheit vermeiden, oder großmüthig für nichts achten; gleichsam als ob jene nicht den Menschen selbst, dessen Wesen die Seele ist, sondern nur das Gefängniß angiengen, in welches die Seele gebant ist. Glückliche Umstände kann der Mensch durch Mässigkeit zu seinem Wohle gebrauchen; unglückliche eben so durch Duldung; so daß ihm beide auf gleiche Weise zur Tugend und Wohlfahrt gereichen. Es läßt sich auch aus der Natur des Himmels in Vergleichung mit der Natur der Seele beweisen, daß diese nicht von jener abhängig seyn könne. Der Himmel hat eine körperliche Form, und ist an Raum und Zeit gebunden; die Form

hinge-

hingegen, durch welche der Mensch alles erkent, ist unkörperlich, allgemein und absolut; diese kann daher nicht durch den Himmel bewirkt worden seyn; denn eine Form, die irgend wodurch beschränkt ist, kann keine absolute Form erzeugen. Da nun die Vernunft weder ihr eigenes Handeln noch das Princip desselben vom Himmel hat, so ist sie auch dem Himmel nicht unterworfen; im Gegentheile, sofern die Seele sich mit den überhimlischen Dingen zu verbinden vermag, ist sie vorzüglicher, als der Himmel. Ueberhaupt wenn die Menschen durch eine Naturursache in ihrem Urtheilen und Handeln bestimt würden; so würde über gewisse Gegenstände immer dieselbe Meynung unter den Menschen seyn, und was der eine wählte, würden auch alle übrigen wählen. Nun urtheilt aber jeder verschieden, und wählt andere Gegenstände auf andere Weise. Ficin nimt inzwischen einen Einfluß der Gestirne auf die Elemente und so auch auf den menschlichen Körper an, durch welchen der Zustand des Menschen, und sehr oft auch seine Art zu handeln bestimt werde, wiewohl doch jener Einfluß nicht so beschaffen sey, daß er die Freyheit des Menschen gänzlich aufhebe.

Ein neuer Beweisgrund für die Unsterblichkeit und zunächst für die Unabhängigkeit der menschlichen Seele vom Körper ist: daß sie gänzlich ohne den Körper wirksam seyn kann. Die Art der Thätigkeit einer Substanz richtet sich immer nach der Art ihrer Existenz. Wenn also die Seele nur durch den Körper existirt, so kann sie auch nichts ohne den Körper und die Hülfe desselben thun. Gleichwohl ist sie ganz unabhängig vom Körper wirksam: sie kann also nicht durch den Körper existiren. Ficin beschreibt nun umständlicher die Art, wie die menschliche Seele in ihrer Verbin-

dung mit dem Körper wirkt, und giebt hier eine Erklärung der sogenanten Harmonie des Leibes und der Seele, die bis auf die neuern Hypotheſen seit Des Cartes gültig geblieben ist, und in manchem Betrachte noch gilt, ob sie gleich nicht für eine Erklärung des eigentlichen Problems angesehen werden kann. Da die Seele als das formende Princip viel vortrefflicher ist, als das Geformte, der Körper; so können auch keine Körper, sie mögen nun in uns oder ausser uns seyn, ihre Formen oder Bilder in der Seele abdrücken; sondern durch gewisse Qualitäten oder Kräfte, die sie haben, oder Bilder, welche sich von ihnen absondern, reizen sie den warmen Lebensgeist (spiritus), der gewissermaßen das Band zwischen Seele und Körper ausmacht. Wenn die Körper mit diesem Lebensgeiste in der Materie sich vereinigen, mit der Seele aber sich nicht vereinigen; so ist es vernünftiger anzunehmen, daß der Lebensgeist von ihnen geformt werde, als daß dies bey der Seele der Fall sey, die so wenig vom Körper geformt werden kann, daß sie vielmehr selbst die wahre Form und Bildnerin des Körpers ist. Die vernünftige Seele also, welche der Quell körperlicher Bewegungen ist, bewegt zwar selbst die Körper, wird aber von ihnen nicht bewegt. Hingegen der Lebensgeist, gleichsam der Wagen der Seele, wird von den Körpern gereizt und gerührt (Spiritus, qui est animae currus, a corporibus quibusque pulsatur). Diese Reizung der Lebensgeister bleibt der Seele nicht verborgen, und die Wahrnehmung derselben von der Seele ist die Empfindung. Durch diesen Act des Empfindens wird die innere Kraft der Seele zu einer andern demselben ähnlichen Wirkung aufgeweckt. So wie sie durch den Lebensgeist im Auge, in den Ohren, die Farben und Töne; und durch die andern Sinne

andere

andere Gegenstände wahrgenommen hat, faßt sie gänzlich geistige Bilder derselben entweder neu in sich auf, oder bringt die ehedem gefaßten wieder hervor, und sammelt sie in Einen Begriff. Dies nante Ficin vorher die Imagination. Ueber diese setzte er noch die Phantasie, die auf gleiche Weise die Bilder in der Seele von der Körperwelt bearbeitet. Das letzte Vermögen, weit über jene erhaben, ist die Vernunft. Wenn die Seele etwas empfindet, so wirkt sie durch den Körper; denn dieser empfindet nicht mit ihr zugleich; die Seele ist allein Quell des Lebens und also der Empfindung. Die Objecte sind oft den Augen und Ohren gegenwärtig; wenn jedoch die Seele mit Etwas in ihrem Innern aufmerksamer beschäfftigt ist; so werden jene nicht eher empfunden, als bis die Seele zu ihnen zurückkehrt; gleichsam als ob nicht jene Organe, sondern bloß die innere Kraft der Seele selbst das Empfindungsvermögen besitze. Indessen äussert sich dies Empfindungsvermögen nicht anders, als wie unter der Bedingung, daß der Lebensgeist von den Körpern gereizt wird. So ist auch die Aeusserung der Imagination und der Phantasie gewissermaßen von der Reizung der Lebensgeister abhängig. Wenn aber die Seele durch bloße Vernunft denkt und den Willen bestimt, so wirkt sie ohne den Körper und ohne alle Hülfe desselben. Da diese Wirksamkeit der Vernunft oft ohne allen Antrieb des Lebensgeistes statt findet, so erkent sie alsdenn Gegenstände, die durchaus nicht zur Körperwelt gehören, und bestimt sich zu Handlungen, die der körperlichen Natur geradezu entgegengesetzt sind. Daß zwischen den Sinnen, der Imagination, der Phantasie, und zwischen der Vernunft ein spezifischer Unterschied obwalte, erhellt auch daraus: daß jene drey Vermögen sich selbst in ihrer Wirksam-

keit gar nicht erkennen. Erst die Vernunft kann durch Reflexion sich von ihnen, und sie selbst von einander unterscheiden, und dies beweist zwar die Abhängigkeit der erstern Vermögen von der körperlichen Natur, aber auch zugleich die Unabhängigkeit der Vernunft an sich selbst.

Der letzte Beweisgrund, welchen Ficin für die Unabhängigkeit der Seele vom Körper beybringt, ist die Verbindung, worin dieselbe mit göttlichen Dingen steht, die bey vorausgesetzter Abstammung der Seele aus der Materie gar nicht möglich seyn würde. Jene Verbindung der Seele aber mit den göttlichen Dingen sucht er folgendermaßen darzuthun. Wir bemerken, daß alle Dinge alsdenn am wirksamsten sind, wenn sie ihre völlige Ausbildung erhalten haben, und dies nöthigt uns anzunehmen, daß die Gottheit, als das vollkommenste Wesen von allen, nicht müssig sey, sondern wirke, da die Wirksamkeit ein Zeichen der Vollkommenheit ist. Wir selbst würden auch nicht thätig seyn können, wenn sie nicht thätig wäre, durch deren Thätigkeit wir sind, athmen, leben und uns bewegen. Von was für einer Beschaffenheit ist aber die Thätigkeit Gottes? Sie fängt nicht von einem äussern Principe an und strebt auch nicht nach einem äussern Zwecke; denn sonst müßte Gott von Etwas ausser ihm abhängig seyn. Die Wirksamkeit Gottes besteht demnach in einer beständigen Reflexion desselben auf sich selbst, durch welche er seiner selbst, der höchsten Seligkeit, genießt. Gott betrachtet sich selbst, und indem er sich betrachtet, erkent er seine Macht, und mit der Erkentniß dieser unterscheidet er Alles, was Er durch dieselbe hervorzubringen im Stande ist. So umfaßt Gott in einem einzigen Acte des Denkens zugleich sich selbst und das ganze Universum; durch das Denken

ein-

empfängt er gleichsam alle Gegenstände auſſer ihm, und durch das Empfängniß gebiehrt er dieſelben. Ergo Deus ſe ipſum ſimul et univerſum opus ſuum actu unico ſpeculatur, ſpeculando in ſe concipit cuncta, concipiendo extra ſe quaecunque vult parit. Eine gleiche Thätigkeit findet bey den heiligen Dienern Gottes und den himliſchen Geiſtern ſtatt; denn auch dieſe betrachten ſich ſelbſt und ihre Werke, und eben ſo betrachten ſie die Gottheit und die göttlichen Werke. Die Betrachtung allein iſt ihrem Weſen angemeſſen, weil ſie unter allen Thätigkeiten die vollkommenſte iſt. Dies zeigt ſich auch bey den Menſchen. Die Betrachtung bedarf keiner äuſſern Materie, wie die Verfertigung eines Kunſtwerks; ſie bedarf keiner körperlichen Organe, wie die Empfindung; ſie wird nicht von einem äuſſern Principe erweckt und hat keinen äuſſern Zweck, wie andere Fertigkeiten und Thätigkeiten; ſie bildet auch nicht eine fremde Materie, ſondern cultivirt und ſchmückt die Vernunft; ſie wird durch nichts Aeuſſeres begrenzt, ſondern endet in ſich ſelbſt; die Kraft des Geiſtes bleibt bey derſelben unermüdet; die Betrachtung iſt nicht beſchwerlich und bedürftig, wie andere Thätigkeiten, ſondern ſie iſt leicht, ſich ſelbſt befriedigend, und mit einer unvergleichbaren Freude verbunden. Iſt alſo von allen Fähigkeiten, welche der Menſch hat, eine auch den höhern Geiſtern beyzulegen, ſo iſt es gewiß die Fähigkeit der Betrachtung, deren Aeuſſerung mit der höchſten Seligkeit verbunden iſt. Durch dieſe Fähigkeit der Betrachtung iſt alſo auch die Seele des Menſchen mit der Gottheit verwandt. Nun hat aber auch der Menſch eine Aehnlichkeit mit den Thieren in der Empfindung, der Ernährung und dem Zuſtande des Körpers. Dieſe Thätigkeiten erfordern nicht nur Gegenſtände, ſondern auch Vermögen,

die ihnen entsprechen; und insofern komt den Menschen auch eine mit den Thieren gemeinschaftliche Natur zu. Gerade aber, weil sich aus der Analogie gewisser Thätigkeiten des Menschen und ihrer Gegenstände mit den Thätigkeiten der Thiere und den Gegenständen derselben auf eine Verwandtschaft der menschlichen und thierischen Natur schliessen läßt; so muß es auch in dem Menschen eine Substanz und Vermögen geben, die den Himlischen verwandt sind, durch welche die Thätigkeiten und ihre Objecte bestimt werden, welche der Mensch mit den Himlischen gemein hat. Wenn daher das Bedürfniß der Ernährung und die Art der Empfindung auf eine körperliche Natur des Menschen hinweist, die sich auf hinfällige wandelbare Gegenstände bezieht, und ihm mit den vergänglichen Thieren gemein ist; so weist auch das unsterbliche Vermögen der Betrachtung, das sich auf unvergängliche Gegenstände bezieht, und dem Menschen mit den Unsterblichen gemein ist, auf eine unvergängliche Natur desselben hin; denn dieselbe Wirkung kann nur von derselben Natur und demselben Vermögen herrühren *).

Die Theorie des Ficin von der Gottheit und insbesondere vom Seelenwesen, mußte vorzüglich Gegner an denen finden, die der Epikurischen und naturalistischen Philosophie überhaupt anhiengen. Er macht es sich daher nun noch zum besondern Geschäffte, die Einwürfe, welche etwa von diesen dagegen erhoben werden könten, zu prüfen und aus seinen Principien zu widerlegen. Diese Disputation nimt das elfte und zwölfte Buch seines Werks ein. Dann komt er wieder darauf zurück, die Analogie der menschlichen Seele mit der Gottheit zu beweisen. Unter den Gründen, welche er dafür braucht, sind mehrere sehr sonderbar, und

*) *Ibid.* lib. X.

und daß man sie für gültig halten konte, läßt sich nur aus der abergläubischen Denkart des Zeitalters erklären. Er beruft sich auf Philosophen, Dichter, Priester, die unmittelbar von der Gottheit begeistert wurden; auf Zustände des Gemüths, bey denen sich göttliche Einflüsse und Offenbarungen ereigneten; auf die Wunder, die von Menschen durch höhere ihnen von Gott mitgetheilte Kraft bewirkt worden; und endlich sogar darauf, daß die Seele selbst Gott zu werden strebe.

Gott hat zwölf Eigenschaften. Er ist das Wahre und Gute selbst; der Urheber des Universum's; über alles erhaben; in Allem; ewig; er sorgt für Alles; er ist gerecht; er ist beharrlich in seiner Verwaltung des Universum's; er behandelt alles mit Mässigung und Milde; er ist höchst selig, und betrachtet sich selbst in seiner Seligkeit und Vollkommenheit. Nach allen diesen göttlichen Eigenschaften trachtet auch die Seele. Sie forscht nach dem Wahren und Guten, und ihr Bestreben ist hier auf das unendliche, auf das vollkommenste Wahre und Gute, gerichtet. Sie führt das Leben einer Pflanze, sofern sie bloß den Körper ernährt; das Leben eines Thieres, sofern sie den Sinnen nachhängt; das Leben eines Menschen, sofern sie mit Vernunft menschliche Angelegenheiten betreibt; das Leben der Heroen, soferne sie den Gründen der Natur nachforscht; das Leben der Dämonen, soferne sie sich mit mathematischen Betrachtungen unterhält; das Leben der Engel, sofern sie den göttlichen Geheimnissen nachspäht; das Leben Gottes, sofern sie alles in Hinsicht auf die Gottheit als ihren erhabensten Zweck thut. Alles dieses vereinigt die menschliche Seele in sich, obgleich jede auf eigne Art; und so strebt das Menschengeschlecht Alles zu werden, indem es das allen Wesen

eigenthümliche Leben führt. Die Seele sucht Alles zu bewirken und alle Dinge zu übertreffen; sie will überall seyn, und immer seyn; sie sucht die vier Haupttugenden Gottes (die ich mit Ficin's eigenen Worten bezeichnen will), providum, iustum, forte, temperatum, zu erreichen: sie ringt nach der höchsten Freyheit und Fülle des Vermögens. Die Seele betrachtet und verehrt auch sich selbst gleich der Gottheit. Die Menschen lieben nicht bloß sich selbst, was auch alle übrige Naturdinge thun, sondern sie ehren sich auch selbst, als ob sie Götter wären. Der Weise unterwirft die äussern und körperlichen Dinge der Seele als ihrem Beherscher. Er hält es für schändlich, die ehrwürdige Majestät seiner Vernunft, in der er das Ebenbild der Gottheit erkent, durch niederträchtige Gedanken und irdischen Unrath zu entweihen. Diesem Begriffe eigener Würde verdankt das Menschengeschlecht die natürliche Schaamhaftigkeit, daß Menschen nicht nur den Anblick ihrer Nebenmenschen gleichsam als göttlicher Wesen, sondern auch den Anblick ihres eigenen Geistes als des Antlitzes der Gottheit scheuen, wenn sie gesündigt haben oder sündigen wollen. Dies ist das sogenante Gewissen, das uns mit Reue über böse Thaten erfüllt, auch wenn wir die Strafe nicht fürchten; als ob der himlische Geist immer die irdische Verunreinigung verabscheue. Diese göttliche Ehre, welche sich der Mensch selbst erweist, offenbart sich sogar auf eine andere Art auch in Bösewichten. Die verworfensten Menschen, bloß deßwegen, weil sie ein zu großes Gefallen an sich selbst haben, bestehen hartnäckig auf ihrer Weise zu denken und zu handeln; sie halten ihre Vorsätze fest und befolgen sie, als wären es Entschlüsse eines Gottes. Alle Menschen verehren auch die vortrefflichsten unsers Geschlechts, die sich um

das

dasselbe hoch verdient gemacht haben, als göttliche Wesen, und beten sie nach dem Tode an. Eine solche Ehrfurcht gegen sich selbst und ihr Geschlecht wird bey den Thieren nicht angetroffen, weder bey den niedrigen, noch bey den edlern Thierarten. Der Mensch hat auch allein einen Begriff von der Verehrung des höchsten Gottes, die er durch Gebehrden, Worte, Altäre, Tempel und Opfer ausdrückt. Daß die Religion eine wesentliche Folge der göttlichen Natur des Menschen sey, beweist Ficin noch insbesondere gegen die Epikureer.

Noch waren fünf Puncte das Seelenwesen betreffend übrig, die vom Ficin in dem Bisherigen noch nicht erörtert waren, und denen er nunmehro auch eine besondere Untersuchung widmet. Erstlich: ob der Verstand aller Menschen ein einziger ewiger Verstand sey, wie Averrhoes behauptete, oder nicht? ob, wenn auch der Verstand ewig fortdauere, doch die individuelle Seele des Menschen nach dem Tode des Körpers zu leben aufhöre, und also bey aller Ewigkeit des Verstandes doch die Sterblichkeit der menschlichen Seelen statt fände? Zweytens: Warum die Seelen, wenn sie göttlichen Ursprungs sind, mit der niedrigsten Gattung der Dinge, den irdischen Körpern, verbunden wurden? Drittens: Warum die Seelen in diesen Körpern so viel leiden und so beunruhigt werden? Viertens: Warum die Seelen doch so ungerne den Körper verlassen? Fünftens: Wie der Zustand der Seelen sey, bevor sie in den Körper eintreten, und wie er nach der Trennung derselben vom Körper seyn werde?

Ficin entwickelt zuerst historisch, wie Averrhoes, theils durch Misverstand der Aristotelischen Lehre, die er in einer höchst fehlerhaften und oft sinnlosen

losen arabischen Uebersetzung las; theils aber auch durch die verschiedenen Deutungen und Wendungen, welche die ältern griechischen Ausleger des Aristoteles, besonders Alexander Aphrodisiäus und Themistius, der Lehre desselben von der Unsterblichkeit der Seele gegeben, zu seiner Hypothese von einem allgemeinen ewigen Verstande, bey welcher jedoch die individuellen Seelen der Menschen sterblich wären, verführt worden sey. Er setzt hernach die Vorstellungsart des Averrhoes genauer aus einander, und da diese manches Dunkle hat, und in dem XV. und XVI. Jahrhunderte viel darüber gestritten wurde, so bedarf sie auch hier einer nähern Erörterung.

Averrhoes las beym Aristoteles, daß das Wesen des Verstandes nicht körperlich und sterblich sey. Hieraus folgerte er: a) Der Verstand kann nicht, wie die Körper, aus Materie und Form zusammengesetzt seyn; b) er ist keine Qualität, die mit dem Körper gleich theilbar ist, oder auf irgend eine Weise vom Körper abhängt; c) er ist nicht eine solche Form, daß sie den Körper bilden, beleben, regieren und ihm so anhaften könte, daß aus der Materie und der Substanz des Verstandes ein Compositum würde, welches als Ein Ding existirte. Die beyden ersten Folgerungen gab Ficin dem Averrhoes zu; aber nicht die dritte, ungeachtet der Argumentationen, mit welchen Averrhoes sie unterstützt hatte, und die Ficin ebenfalls anführt.

Diese Argumentationen waren *): Erstlich: Wäre der Verstand ein solcher Actus des Körpers, daß er die bildende und belebende Form desselben ausmachte; so würde aus ihm und dem Körper ein Zusammen-

*) *Ibid.* lib. XV. cap. 1. Opp. T. I. p. 320.

mengeſetztes, oder eine zuſammengeſetzte Einheit entſtehen. Nun kann aber aus der Verbindung des Verſtandes und des Körpers nicht eine Einheit werden, ohne daß nicht jener an dem Körper Theil nähme, und dieſe Theilnahme läßt gleichwohl die geiſtige Natur nicht zu, die von den Körpern durchaus unabhängig und frey iſt. Zweytens: Wäre der Verſtand eine Form des Körpers, ſo würde er alle Gegenſtände auf eben die Weiſe aufnehmen, wie die körperliche Materie dieſelben aufnimt. Denn dasjenige, was Form des Körpers iſt, nimt nichts ohne die Materie desſelben auf. Die Materie aber nimt Alles als theilbar auf, und daher werden die in ſie vertheilten Formen ſowohl an die Zeit gebunden, als auch particular. So würde ſie folglich denn auch der Verſtand auffaſſen, und er würde niemals durch ſeine Formen irgend eine allgemeine Natur begreifen. Drittens: Die Materie erkent die Formen nicht, welche ſie beſitzt. Wenn alſo der Verſtand wegen ſeiner Verbindung mit der Materie die Formen eben ſo aufnähme, wie dieſe, würde er gar nichts erkennen. Vierteus: Es iſt unmöglich, daß in einem Körper auf irgend eine Art eine unendliche Kraft ſey. Die Kraft des Verſtandes aber iſt in gewiſſem Betrachte unendlich. Aus allen dieſen Gründen folgert Averrhoes, daß der Verſtand in gar keiner Verbindung mit der Materie ſeiner Natur nach ſtehe. Da es nun in der Natur viele Arten des Verſtandes giebt, ſo nimt er an, daß eine gewiſſe Art desſelben der menſchliche Verſtand ſey, nehmlich derjenige, der in uns die Ordnung der Dinge betrachtet; ſofern in allen Menſchen, in Anſehung der Art überhaupt genommen, dieſelbe Erkentnißweiſe ſtatt findet, dieſelbe Seele, dasſelbe Leben, dieſelbe Geſtalt. Wenn aber der Verſtand der Menſchheit von Einer Art iſt, ſo kann er

auch

auch nur der Zahl nach überhaupt ein einziger seyn, der aber nicht individuell getheilt ist. Denn eine Form, welche an und für sich der Art nach Eine ist, kann nicht in mehrere getheilt werden, als nur durch Verbindung mit der Materie. Wie könte aber der Verstand der Menschheit, der an und für sich lediglich als Einheit existirt, in mehrere getheilt werden, da er an gar keiner Materie Theil nimt? Ferner: Wenn in mir ein anderer Verstand wäre, und ein anderer in dir, so müßte auch die Art, welche die Gleichheit des zu erkennenden Gegenstandes betrifft, der Zahl nach eine andere in mir, und eine andere in dir seyn, und der Art nach wäre sie dennoch dieselbe. Denn da die Arten der zu erkennenden Dinge gleichsam im Verstande als dem Subjecte enthalten sind; so müßten auch in dem Verstande eines jeden Andern andere und verschiedene Arten seyn; verschieden nehmlich an der Zahl, so wie der Verstand mehrer Individuen an Zahl verschieden wäre. Arten aber oder Formen, die an Zahl verschieden, und doch der Art nach Eine seyn sollten, sind particulare Formen, welche zur Erkentniß nichts beytragen können, weil es ein Allgemeines seyn muß, was wirklich zu erkennen ist. Dazu komt, wenn Jemand einen Andern belehrt, so scheint der Lehrer seine Wissenschaft auf den Schüler überzutragen. Entweder überträgt er also dieselbe Wissenschaft auf den Schüler, welche er selbst hatte, oder eine andere der Zahl nach, die aber der Art nach dieselbe ist. Ueberträgt er die Wissenschaft als dieselbe der Art nach, aber als eine andere der Zahl nach, so wird er auf eben die Weise die Wissenschaft erzeugen, wie die Natur ihr Werk zu erzeugen pflegt. Das thätige Princip der Natur erzeugt seine Form in einem andern, wie sie am meisten der Art nach mit dieser übereinkomt,

obgleich

obgleich sie der Zahl nach von ihr verschieden ist. Dies gehört aber zu den Dingen, die in der Materie mit einander zusammenstimmen. Hingegen der Verstand sowohl des Lehrers als des Lernenden ist über die Materie erhaben, und die Wissenschaft selbst ist keine wirksame Qualität, wie Wärme u. dgl. Es bleibt also nichts übrig, als daß der Lehrer völlig eben die Wissenschaft, welche er selbst besitzt, auch der Zahl nach durch seinen Unterricht dem Schüler mittheile; was durchaus nicht geschehen kann, wenn nicht in Beyden ein einziger Verstand ist; damit nicht dieselbe Qualität der Wissenschaft aus einem Subjecte in das andere übergehe, und der Lehrer durch seinen Unterricht gezwungen werde, die Wissenschaft zu verlieren. Wären auch die Verstände der Menschen an Zahl verschieden, und in der Art einig, so würden die Begriffe der erkannten Gegenstände in der Art übereinkommen, und an Zahl verschieden seyn. Dinge, die ausser ihrer Verschiedenheit doch in irgend einer Art zusammenstimmen, die stimmen auch gewiß in irgend einem Gemeinbegriffe zusammen. Einen Gemeinbegriff der Art, auf welchen die verschiedenen Begriffe bezogen werden, wird sowohl mein Verstand als der deinige erkennen. Wenn wir nun beyde einen solchen Begriff auffaßten, ich den einen und du den andern, die auch der Zahl nach verschieden, aber der Art nach einig wären; so würden wir abermals einen andern Gemeinbegriff voraussetzen müssen, und so in's Unendliche. Es ist aber ungereimt, bey geordneten Dingen einen Progressus in's Unendliche annehmen zu wollen; und doch muß nothwendig in den Arten der Dinge eine Anordnung seyn. Das Resultat des ganzen Averrhoischen Raisonnements ist denn, daß der menschliche Verstand, weil er ohne Materie ist, ein einziger sey,

und immer gewesen sey, und seyn werde; dieser menschliche Verstand sey aber von allen Verständen der niedrigste. Und so wie A. jeder höhern Sphäre einen besondern Verstand beylegt, so sey auch der niedern Sphäre, in welcher die Menschen leben, nur Ein Verstand eigen, welcher nicht der Verstand dieses und jenes einzelnen Menschen, auch nicht der Menschengattung, als ob er bloß der einzige Verstand dieser einen Gattung in der niedern Sphäre sey (wie Einige die Averrhoistische Meynung erklären); sondern der in der ganzen niedern Sphäre überall derselbe ist. Der einzelne Mensch, welchen wir sinnlich wahrnehmen, besteht aus dem Körper und der empfindenden Seele, wie er sie selbst nent; im geringsten aber nicht aus der denkenden und erkennenden. Diese empfindende Seele sey unter allen solchen Seelen die vollkommenste, und von den Thieren der Gattung nach verschieden. Es existirten so viel Seelen der Gattung, als menschliche Körper entständen, und eben so viel giengen mit den menschlichen Körpern unter. Die höchste Kraft dieser Seele nent er hier die Urtheilskraft (virtus cogitatrix), welche die Griechen φαντασιαν nennen. Er fügt hinzu, daß die Seelen der Thiere eine gewisse Prüfungskraft hätten, vermöge deren sie, als mittelst eines natürlichen Instincts, schnell beurtheilten, was ihnen erträglich oder schädlich sey, und es entweder begehrten oder flöhen. Die menschliche Seele habe eben diese Urtheilskraft; doch nicht so, daß sie von einem Zuge der Natur regiert würde, sondern die Beschaffenheit der Dinge erforsche, und nach Ueberlegung wähle, das Allgemeine aber doch nicht erkenne, sondern nur die Einzelnheiten auffasse. Diese Urtheilskraft nent er daher das Erkentnißvermögen des Particularen (ratio particularis); hingegen den

eigent-

eigentlichen Verstand das Erkenntnißvermögen des Allgemeinen (ratio universalis). Jenes versetzt er in den mittlern Theil des Gehirns zwischen dem Vorstellungsvermögen (imaginatio) und dem Gedächtnisse (memoria). Denn er glaubt, daß in den ersten Theilen des Gehirns der Gemeinsinn (sensus communis) liege, welcher die Thätigkeiten der fünf Sinne auf sich beziehe und in sich versammle. Im zweyten Theile liege das Vorstellungsvermögen (imaginatio), welches die Bilder darstelle und erhalte, welche der Gemeinsinn gesammelt habe. Im dritten Theile liegt die Urtheilskraft oder das beurtheilende Vermögen der Bilder, welche die Imagination dargestellt hat, im Einzelnen. In der vierten liegt das Gedächtniß, der Bewahrer der Urtheile, welche durch die Urtheilskraft erzeugt sind. Die Urtheilskraft ist als Regentinn des mittlern Theils des Gehirns zugleich den untern Vermögen und dem Verstande am nächsten; der Verstand ist ihr überall gegenwärtig und beystehend, und ergänzt seine Einsicht durch ihre Hülfe, indem die Bilder der Dinge, die ihm mittelst der Urtheilskraft dargeboten werden, den Verstand zur Erkentniß bewegen. Dies ist die einzige Verbindung des Menschen mit dem Verstande; nicht so, daß der Verstand ein Theil oder eine belebende Form des bestimten individuellen Menschen wäre, welcher aus dem Körper und einer urtheilenden Seele zusammengesetzt ist. Denn der Verstand ist von dem individuellen Menschen getrent, sowohl dem Wesen, als der wirklichen Existenz nach. Aber weil der Verstand überall der Urtheilskraft der individuellen Menschen gegenwärtig ist, und aus den besondern Begriffen und Urtheilen derselben das Allgemeine schöpft; so giebt der Mensch dem Verstande

zur Speculation Veranlassung, wie das gefärbte Licht dem Auge zum Sehen Veranlassung giebt. Demungeachtet entsteht nicht aus dem Verstande in Verbindung mit dem individuellen Menschen Ein Wesen, sondern nur Eine Erkentniß (Einsicht, intellectio), die sich aber doch auf keine Weise in dem Menschen befindet, sondern lediglich in dem Verstande, der aber durch die Urtheilskraft des Menschen gereizt ist *). Von jener Thätigkeit des Verstandes geht auch gar nichts in den Menschen über; sie wird durch den Verstand ganz allein vollendet und begrenzt. Die Fertigkeit in den Künsten, die Einsicht in den Wissenschaften, ist in dem Verstande selbst enthalten. Die urtheilende Seele (cogitatrix anima) ist mit dem Kinde verbunden vom ersten Daseyn desselben an; der Verstand erst lange hernach, wenn die Bilder mittelst der Urtheilskraft so rein geworden sind, daß sie den Verstand reizen mögen.

Die Averrhoisten behaupteten, es gebe nicht nur zwey Kräfte, sondern zwey Substanzen, aus denen der Verstand zusammengesetzt werde. Die Kraft als thätig sey die eine Substanz; die Kraft als empfangend sey die andere Substanz. Jene sey von Natur ein Lichtwesen und das bildende Princip; diese sey durchaus dunkel und bildsam; durch ein ewiges Band, das beyde vereinige, bestehe Eine Seele ihrer Existenz nach; so wie in der Natur aus Ma-

*) Hierin liegt vorzüglich das Charakteristische der Meynung des Averrhoes. Ich will die Worte des Fiein selbst hersetzen: Neque ex *homine hoc* et *mente* conficitur *Unum Esse*, sed *operatio Una*; contingit *una* scilicet *intellectio*, quae tamen non in *homine* est ullo modo, sed in *mente* sola, in mente, inquam, ab *hominis cogitatione* pulsata. *Ibid.* Opp. T. I. p. 322.

Materie und Form Ein zusammengesetzter Körper der Existenz nach werde. Jene nanten sie den thätigen Verstand (intellectum agentem); diese den leidenden bildsamen und empfänglichen Verstand (intellectum patientem, formabilem et capacem). Sie glaubten, daß der thätige Verstand als durch sich selbst existirender Actus, auch durch sich immer sich selbst verstehe; so daß er durch einen Rückblick auf sein Wesen sich selbst erkenne, und durch sich auch die höhern verständigen Wesen. Eine solche Erkentniß aber sey das Wesen des thätigen Verstandes selbst. Da aber dies sein Wesen immer zugleich mit dem leidenden Verstande verbunden ist; so folgerten sie, daß durch dieses gleiche Intellectualwesen der leidende Verstand immer den thätigen Verstand erkenne, welche Erkentniß selbst wiederum mit dem Wesen des leidenden Verstandes identisch sey. Auf eben die Art erkenne auch der leidende Verstand die höhern verständigen Wesen. Die Erkentniß der höhern Wesen ist in dem allgemeinen Verstande, oder in einer Seele, die einen beständigen ewigen Actus ausmacht. Die andere Erkentniß in dem leidenden Theile der Seele ist zwar immerwährend, aber doch in der Zeit abwechselnd und mannichfaltig, soferne sie von dem Menschen (im Averrhoistischen Sinne) entlehnt wird. Weil der leidende Verstand mit dem thätigen Verstande näher zusammenhängt, als mit der Phantasie, und wegen seiner Verbindung mit der an die Zeit gebundenen Phantasie auch eine an die Zeit gebundene Erkentniß erlangt; so sey hieraus, meynten die Averrhoisten, begreiflich, daß er wegen der Verbindung mit dem ewigen (thätigen) Verstande eine ewige Erkentniß habe, die um so deutlicher als die andere sey, je näher der leidende Verstand dem thätigen verwandt ist, als wie der Phan-

täsie. In seiner Beziehung auf den Menschen aber erhalte der leidende Verstand nur eine zweifelhafte und veränderliche Wissenschaft im Einzelnen; so daß er z. B. während des Lebens des Pythagoras durch die in der Urtheilskraft desselben hervorleuchtenden Bilder der Gegenstände eine Pythagorische Wissenschaft derselben empfangen; nach dem Tode des Pythagoras aber, und da jene Bilder aufhörten, die davon entlehnten Formen und wissenschaftliche Erkenntniß wieder verloren habe: denn jene Formen entständen nur durch die Bilder der Gegenstände, und würden zugleich mit diesen und bloß so lange wie diese erhalten. Ja selbst während des Lebens des Pythagoras habe der leidende Verstand so oft seinen Act in Beziehung auf jene verändert, als sich die Urtheilskraft des Pythagoras verändert habe. Mit der Urtheilskraft des Menschen also empfängt der leidende Verstand zugleich; und mit dieser vergißt er zugleich; seine Erkentniß des Einzelnen in der Zeit fängt mit ihr an, und hört mit ihr auf. Das Beyspiel vom Pythagoras und dem Verhältnisse desselben zum leidenden Verstande läßt sich eben so gut vom Plato und jedem andern menschlichen Individuum entlehnen. So erhält der leidende Verstand von den verschiedenen menschlichen Seelen auf verschiedene Arten so viel Gattungsbegriffe, als in jenen Bilder von Gegenständen sind; so viel verschiedene Fertigkeiten und Einsichten in Künsten und Wissenschaften, als es verschiedene Studien unter den Menschen giebt. Weil aber täglich eine unzählige Menge Menschen sich der Erkentniß aller Dinge widmet, so lernt auch der leidende Verstand täglich davon Alles. Ferner durch die von den Bildern in der menschlichen Urtheilskraft entlehnten Gattungsbegriffe lernt der leidende Verstand nicht nur die niedern Ob-

jecte

jecte überhaupt, sondern auch sowohl in allen Menschen, als besonders in den weisesten, sich selbst kennen, und durch sich selbst wiederum den thätigen Verstand, und durch diesen die höhern Geister. Hierin besteht die wunderbare Verknüpfung der Dinge nach der Averrhoistischen Vorstellungsart. Die reinen Formen nehmlich sind von der Materie ganz und gar abgesondert; es giebt selbst nicht mehrere Engel, die zu Einer Gattung von Engeln gehörten; (denn da würde der Gattungsbegriff des Engels theilbar werden, ein Merkmal, das nur von materiellen Dingen gelten kann); sondern so viel Engel sind, soviel Gattungen der Engel giebt es auch. Hingegen ganz körperliche Formen können in Einer Gattung sehr viel seyn, z. B. Seelen der Thiere, und Formen, welche noch unter diesen stehn. Zwischen beyden, den absolut von der Materie freyen, und den körperlichen Formen, befindet sich das Compositum, aus dem Menschen und dem Verstande zusammengesetzt, oder aus vielen Seelen von Menschen und Einem Verstande, gleichsam als ein unermeßliches Ungeheuer mit vielen Gliedern und Einem Kopfe, wo sich die absolute Form mit der körperlichen vereinigt, und diese wiederum mit jener. Das Absolute, wie natürlich, bleibt einzig in sich selbst; was körperlich ist, wird vielfach, indem der Eine Verstand für unzählige Seelen zureicht. Dieses Compositum nun aus einem Verstande und einem der Menschen, nanten die Averrhaisten den intellectualen Menschen (hominem intellectualem); hingegen jeden individuellen Menschen abgesondert vom Verstande den sinnlich urtheilenden Menschen (hominem cogitativum). Jener erste Mensch, behaupteten sie, verstehe etwas, sofern ein Theil desselben, der Verstand, etwas versteht; der andere Mensch aber verstehe ganz und gar nichts.

Nach dieser Erörterung der Averrhoistischen Vorstellungsart schreitet Ficin zur Bestreitung derselben fort. Er verwirft zuvörderst die Meynung des Averrhoes, daß der Verstand weder eine körperliche (materielle) Form, noch auch überhaupt eine (wiewohl an sich immaterielle) Form des Körpers sey; und erklärt sich für die Meynung des Avicenna, daß der Verstand allerdings eine unkörperliche Form des Körpers sey, die zwischen den einem Körper anhaftenden körperlichen, und zwischen den unkörperlichen keinem Körper anhaftenden Formen gleichsam eine Mittelgattung ausmache, und so theils zu jenen, theils zu diesen in Beziehung stehe. Die Gründe dafür hatte er schon in dem Vorhergehenden angeführt, und sind auch oben angegeben worden. Wie aber steht der Verstand mit dem Körper in Verbindung? Vermischt er sich mit dem Körper? Keinesweges; denn was gemischt wird, geht unter. Berührt er den Körper? Auch nicht. Die Berührung kann nur den Körpern eigen seyn. Ist er in dem Körper eingeschlossen? Ebenfalls nicht. Bloß der Körper ist in einem Orte eingeschlossen. Wie wirken also eigentlich jene Formen auf den Körper, indem sie demselben ihre Existenz mittheilen? Sie durchdringen ihn ganz mit ihrem Wesen; sie übertragen die Kraft ihres Wesens auf ihn. Da aber aus dem Wesen die Existenz und aus der Kraft die Thätigkeit hervorgehn; so geben sie dem Körper durch die Vereinigung ihres Wesens mit ihm die Existenz, und durch die Uebertragung ihrer Kraft die Thätigkeit; so daß aus der Verbindung der Seele und des Körpers nunmehro Eine animalische Existenz und Eine Thätigkeit wird. Die Existenz gehört der Seele selbst vermöge ihres Wesens; vermöge seiner Theilnahme an dem letztern gehört sie dem Körper. Die Seele verliert

liert sich mit ihrer Existenz nicht in den Körper hinein, sondern sie hebt diesen zu sich empor. Daß aber eine unkörperliche Form den ausgedehnten Körper erfüllen könne, läßt sich sehr leicht begreifen. Formen ist ganz etwas Anderes und Edleres, als Ausgedehnt seyn. Wenn also die Materie ausgedehnt ist, aber nicht zu formen vermag; so kann auch irgend eine Form die Materie formen, ohne darum ausgedehnt zu werden, oder ursprünglich seyn zu müssen. Wenn auch die Seele als selbstständige Substanz der materiellen Masse gegenwärtig ist; so beharrt sie doch in ihrer Absonderung von der Masse immer an sich selbst. Die Seele als ein von der Materie specifisch verschiedenes und vortrefflicheres Wesen wird auch nicht mit der rohen Materie ohne Medium verbunden. Die vollkomuere Form hat immer die unvollkomnere in sich, wie das Quadrat den Triangel begreift. Wenn also die Seele die Kraft zu denken als die vollkommenste von allen besitzt, so besitzt sie auch die Kraft zu empfinden, zu ernähren, und zu regieren; und so ist in der Kraft der vernünftigen Seele die empfindende und ernährende Seele, und die Form der körperlichen leblosen Dinge mit enthalten. Durch ihre unterste Kraft ist demnach die Seele die Form der rohen Materie; durch die zweyte die Form der Pflanzen; durch die dritte die Form der Thiere, und so überall die Form der Formen. Daher bildet die vernünftige Seele die Körper mehr, als alle übrigen Formen thun; weil sie durch mehr Kräfte formt und reiner formt; weil sie, wie sich Ficin ausdrückt, die rohe Materie mit ihrem Fuße in der Nähe berührt, indem ihr Haupt aus der Ferne darauf hinblickt.

Die Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Körper ist nicht eine solche, wie sich ein Körper mit

dem andern vereinigt. Denn die Körper, welche bloß durch gegenseitige Berührung vereinigt werden, sind weder überhaupt so zugleich, noch wirken sie so zugleich, wie Seele und Körper zugleich sind und wirken. Es scheint deßwegen auch höchst ungereimt zu seyn, die Seele, als das Princip der Thätigkeit, den Quell alles Lebens und aller Bewegung, mit den dichten und dicken Körpern nur zu vergleichen, die, je mehr man ihnen von körperlichen Eigenschaften beylegt, desto weniger natürliche Thätigkeit und Leben besitzen. Werden die dickern Körper getrent, so bleiben sie in ihren Theilen zerstreut, und streben nicht, wie die feinern zu thun pflegen, nach einer neuen Vereinigung. Die Vereinigung von Körper und Seele ist auch nicht eine solche Mischung, wie etwa von Wein und Wasser. Denn diese Körper verlieren durch die Mischung ihre vorherige Kraft, und hören auf zu seyn, was sie waren. Die Seele als unkörperlich hat überhaupt mit der Materie gar nichts Gemeinschaftliches, mittelst dessen eine Mischung beyder möglich wäre. Eher könte man noch von der Vereinigung der Wärme des Feuers mit dem Wasser eine Vergleichung hernehmen, sofern die Wärme kein Körper und also der Seele ähnlicher wäre; aber ein Genüge würde die Vergleichung doch nicht thun, weil ein Theil der Wärme in einem Theile des Wassers, aber nicht die ganze Wärme in dem ganzen Wasser ist. Ficin sucht noch mehr Aehnlichkeiten auf, wie sich die Vereinigung von Seele und Körper denken liesse, ohne doch einer seinen Beyfall zu geben. Der Körper ist also gleichsam als etwas Beschränktes und Wandelbares in der unbeschränkten und unwandelbaren Seele enthalten. Die Seele ist ganz dem Körper gegenwärtig; nicht umgekehrt der Körper der ganzen Seele; sondern bloß dem

unter-

unterſten Grade dieſer, dem Lebensprincipe. Denn da die Seele durch ihre Kraft weit über den Körper erhaben iſt, und von dieſer Kraft die Bewegung und das Wachsthum des Körpers abhängen; ſo muß die Seele nicht nur dem ganzen Körper gegenwärtig ſeyn, ſondern ihre Gegenwart muß ſich auch noch weiter erſtrecken, als die des Körpers. Weil ſie aber untheilbar iſt, ſo iſt ſie auch überall ganz, wo ſie iſt. Der Körper hingegen, der nicht der ganzen Kraft der Seele gleich iſt, iſt auch nicht ihrer ganzen Gegenwart gleich. Wenn inzwiſchen auch die Gegenwart der Seele ſich über den Körper hinaus erſtreckt; ſo darf es doch deßwegen nicht unmöglich ſcheinen, daß die Seele die Materie ſo anziehen könne, um mit ihr ein Compoſitum zu bilden. Es iſt den Formen eigenthümlich, die Materie an ſich zu feſſeln, zu bilden, und die Theile mit einander zu verbinden. Je vortrefflicher nun die Form iſt, und je mehr ſie die Materie beherſcht, deſto vollkomner kann ſie dies bewirken.

Nicht nur die natürliche Ordnung der Dinge beweiſt, daß es dieſelbe Seele ſey, welche im Menſchen denkt und empfindet; ſondern es erhellt dieſes auch aus den einſtimmigen Urtheilen der Weiſen, und aus den menſchlichen Thätigkeiten ſelbſt. Alle Philoſophen ſind darin einig: der Menſch ſey eine Gattung von Weſen, deren Unterſchied vor den Thieren eben darin beſtehe, daß ſie Vernunft haben. Seine eigenthümliche Differenz von andern kann aber ein Ding immer nur durch ſeine innere Form empfangen. Die Vernunft beruht nicht allein auf der urtheilenden Seele (anima cogitatrix) im Sinne der Averrhoiſten, ſondern auch auf Handlungen des Menſchen, die auf das allgemeine Gute gerichtet ſind. Demnach iſt der Verſtand oder die Vernunft diejenige Form, durch welche allein

jeder Mensch zur Menschengattung gehört. Wäre der Verstand der Existenz nach von dem Menschen abgesondert, so würde aus ihm und dem Menschen niemals Eine Gattung werden können; vielmehr würde der Mensch wegen seiner innern Form (des Fleisches) eigentgentlich eine fleischichte Substanz genant werden müssen; und wegen der äussern Vernunft eine vernünftige Substanz. Der Verstand wäre alsdenn eine Gattung von Wesen abgesondert von dem urtheilenden Thiere, und dieses urtheilende Thier wäre wiederum eine Gattung für sich abgesondert vom Verstande. Auch ist dem Menschen das Denken und die Erkentniß natürlich; er bewegt sich selbst; und seine Handlungen sind von der Art, daß sie die Herschaft verrathen, welche er über dieselben hat. Der Mensch kann seine Handlungen vernünftig überlegen, bevor er sie ausführt. Er kann eine allgemeine Regel annehmen, darunter einen besondern Fall ordnen, und über diesen nach jener Regel entscheiden. Der erste Theil dieser Argumentation, die Bestimmung des Allgemeinen, würde den Verstand voraussetzen, wenn man auch die Unterordnung des Particularen der sinnlichen Urtheilskraft beymessen wollte. So wie aber in dem Verstande allein die allgemeine Regel zur Beurtheilung des Guten enthalten ist, so liegt auch in ihm der allgemeine Wille zum Guten; in der sinnlichen Urtheilskraft kann nichts weiter, als eine particulare Meynung und eine particulare Begierde seyn. Behauptet man demnach, der Mensch bewege sich selbst nach Freyheit, so legt man ihm nicht bloß den Verstand bey, als welcher mehr das Princip des Bewegens enthält, als daß er selbst bewegt würde; auch nicht bloß die thierische Natur, die mehr bewegt wird, als daß sie nach Freyheit die Thätigkeit bestimmen sollte; sondern man legt ihm

beyde

beyde zugleich bey. Wenn aber beyde zugleich die Gattung der Menschheit oder Eine menschliche Person ausmachen, so wird der Verstand die belebende Form des Körpers seyn; wo nicht, so wird sich nirgends Etwas finden lassen, was sich nach Freyheit selbst bewege; sondern ein gewisser Verstand, der der thierischen Natur verwandt ist, wird dieselbe zur Thätigkeit bestimmen, wie die Kraft, mit welcher Jemand einen Stein wirft, denselben in die Höhe treibt. Dann wird entweder der Begriff der Freyheit, oder der Begriff der Persönlichkeit des Menschen, ganz chimärisch seyn. Auf diese Argumentation können die Averrhoisten, die einen von der Menschheit abgesonderten Verstand annehmen, nur mit Ungereimtheiten antworten, oder ihre Antwort selbst bestätigt die Argumentation.

Ficin trägt noch einige andere Gründe gegen die Meynung des Averrhoes vor, welche stringenter sind, als die obigen. Wenn Eine Natur zwey ververschiedene Kräfte zur Thätigkeit hat, so wird die Wirksamkeit der einen gehemt, wenn die Wirksamkeit der andern vorzüglich lebhaft ist. Gäste können nicht mit eben der lebhaften Theilnahme eine Musik hören, mit welcher sie die Speisen geniessen. Wenn das Eine nicht das Andere hinderte, so würden wir hier nicht auf zwey Kräfte einer Substanz, sondern auf zwey Kräfte verschiedener Substanzen schliessen. So aber hindert die lebhafte Thätigkeit der Seele in Beziehung auf den Genuß der Speisen und die Empfindung allemal die Thätigkeit des Verstandes, und diese wiederum hindert jene; woraus sich ergiebt, daß der Verstand eben sowohl eine Kraft unserer Seele sey, als es die Kraft der Ernährung und Empfindung ist. Bey Träumenden, Betrunkenen, Zornigen, Liebenden, Wahnsinnigen, beschäfftigt sich die Seele mit der gespan-

gespanntesten Aufmerksamkeit mit gewissen Bildern der Phantasie; das ruhige besonnene Urtheil des Verstandes ist hierbey ganz unterdrückt. Umgekehrt wenn der Verstand sich ganz in die Betrachtung göttlicher Dinge verliert, so schweigt die Phantasie, und wenn sie ja sich regt, so weist der Verstand sie in ihre Schranken zurück Wer könte also leugnen, daß Verstand und Phantasie Kräfte derselben Substanz seyen, da sie durch ihre Thätigkeit sich gegenseitig schwächen?

Ist, wie Averrhoes glaubt, der Verstand ganz von dem Menschen abgesondert, theilt er ihm die Existenz nicht mit, und macht er überhaupt nicht mit ihm Ein Wesen aus; so wird er auch in seiner Art der Erkentniß ganz von dem Körper abgesondert seyn. Es ist gar kein Grund da, der ihn nöthigen sollte, die Gattungsbegriffe von den Bildern der Phantasie zu entlehnen, und weswegen er des Zusammenfassens des Zeitlichen und Wandelbaren, selbst zur Wissenschaft von den ewigen Dingen, bedürfte. Er wird im Gegentheile den höhern Geistern am ähnlichsten, und ihnen viel näher verwandt seyn, als den Qualitäten der Körper; und daher wird er auch mehr jene, und nach ihrer Art, erkennen, als diese. Gleichwohl widerstreitet dieses der Lehre des Aristoteles, des Führers des Averrhoes, nach welcher der Verstand überall ohne Bilder der Phantasie nichts ursprünglich zu erkennen vermag. Diese Bilder gehören aber allemal zu den Körpern, und nicht zur wesentlichen Natur des Verstandes. Soll es demnach eine Erkentniß des Verstandes auch in Beziehung auf die Körperwelt geben, so muß nothwendig der Verstand mit der Phantasie in dem Menschen verbunden seyn. Die Averrhoisten antworten hierauf, daß der Verstand die höhern Geister ohne Bilder der Phantasie erkenne; nur nicht die

Qua-

Qualitäten der Körper. Allein dadurch wird dennoch der obige Einwurf nicht aus dem Wege geräumt. Denn es bleibt immer die Frage: wie denn der Verstand möglicherweise zur Erkentniß der Bilder der Phantasie gelange, wenn er nicht mit dieser in unmittelbarer Verbindung steht?

Den Unterschied zwischen dem thätigen und dem leidenden Verstande, welchen die Averrhoisten annehmen, so daß jener der intellectualen Seele beygelegt wird, erklärt Ficin für überflüssig und ungereimt. Für überflüssig erklärt er ihn, weil Ein Wesen mit zwey Kräften versehen hinreichend sey; indem es durch die eine Kraft Begriffe bilde, durch die andere sie aufnehme; so wie auch die Phantasie gewisse Eindrücke (intentiones) von den Bildern empfängt, und die empfangenen verarbeitet. Die Augen der Thiere, die bey Nacht sehen, sagt Ficin, besitzen in demselben Wesen eine doppelte Kraft; indem sie durch die eine Bilder von Farben der Gegenstände hervorlocken, und durch die andere diese Bilder aufnehmen. Für ungereimt erklärt er die Averrhoistische Behauptung, weil aus zwey Wesen, die wirklich (actu) als zwey existiren, niemals Eine wirkliche Substanz werden kann; denn zwey Actus der Existenz sind nicht Eins. Daß aber der thätige Verstand bey den Averrhoisten eine wirkliche Substanz sey, sofern er thätig ist, leidet keinen Zweifel, und dieses wird auch vom Ficin nicht bestritten; wohl aber leugnet er die wirkliche Existenz des leidenden Verstandes als einer solchen Substanz, die ein bloßes Vermögen sey, wie die Urmaterie. Ist der leidende Verstand ein bloßes Vermögen, so kann er von der Urmaterie gar nicht unterschieden werden; und wo alsdenn Materie seyn wird, da wird auch Verstand seyn, so daß man

man sogar den Steinen wird Verstand beylegen müssen. Dies wäre aber doch eine Ungereimtheit.

Aus Allem, was bisher gegen den Averrhoes vorgebracht ist, folgert nun Ficin: erstlich: daß es dieselbe Seele in dem Menschen sey, welche die körperlichen Dinge formt, und selbst von unkörperlichen geformt wird. Sie ist das Mittel, wodurch die Strahlen der göttlichen Naturen sich zu den niedrigsten Gattungen der Dinge fortpflanzen, und wodurch wiederum diese mit jenen in Verbindung gesetzt werden. Zweytens daß die menschlichen Verstände nach der Zahl der Menschen zu unterscheiden sind, und es nicht Einen allgemeinen Verstand gebe, der zwar, sofern er in allen Menschen thätig ist, Menschenverstand genant werden könte, dennoch aber abgesondert von den Menschen existirte. Er fügt aber noch einige Gründe gegen die besondern Argumente des Averrhoes hinzu. So behauptete dieser: Die Zahl mehrer individueller Formen derselben Gattung könne nur in der Materie ihren Grund haben; der Verstand aber als solcher sey von der Materie frey. Hierauf entgegnet Ficin: daß die Eine Natur der Gattung auf mehr Individuen sich verbreite, habe nicht seinen Grund in der äussern Materie, sondern in gewissen der Form selbst möglichen Modis, wodurch, wenn sie zur Wirklichkeit übergiengen, mehr einzelne Individuen derselben Gattung gebildet würden (speciei natura una in plura individua funditur non propter externam materiam, sed propter insitos quosdam ipsi formae modos, in quos actu perducta forma, individuum hoc aut illud evadet). So sey in jeden individuellen Engel die Gattung der Engel ohne alle Mischung der Materie übergegangen. Ficin blieb indessen bey dieser Beantwortung, die auch in der That

für

für die Averrhoisten sehr unbefriedigend seyn mußte, zumal sie die Existenz mehr individueller Engel derselben Gattung, worauf sich jener als Beyspiel berief, leugneten, noch nicht stehen. Er räumte ein, daß die Zahl mehr individueller Formen derselben Gattung in der Materie ihren Grund haben könne; behauptete aber dennoch, daß sich von der Mehrheit der vernünftigen Seelen auch noch ein anderer Grund denken lasse; denn die vernünftige Seele, da sie nicht aus der Materie ihren Ursprung hat, so kann auch die individuelle Mehrheit derselben nicht in dieser gegründet seyn. Ficin nahm vielmehr an, die vernünftigen Seelen seyen geschaffen worden theils zur Erkentniß und Verherlichung der Gottheit, theils zu göttlichen Werkzeugen, um die Körper zu regieren. So wie die göttliche Vorsehung wollte, es sollte eine gewisse Zahl mannichfaltiger menschlicher Körper existiren, um ihr Werk, die Natur, damit auszuschmücken; so ordnete sie auch eine gewisse Zahl von Seelen zur Regierung dieser Körper an. Sie sonderte demnach das Lebensprincip nach individuellen Theilen der Materie, um eine Mannichfaltigkeit individueller Körper zu bilden; und eben so hat sie das intellectuale Seelenprincip gesondert, um den Körpern individuell verschiedene Seelen zuzutheilen. Der Grund, welchen die Gottheit hierzu hatte, war, die möglich größte Mannichfaltigkeit von Ansichten der göttlichen Natur bey den vernünftigen Geschöpfen zu bewirken. Die Menschen können nehmlich nach mannichfaltigen Ideen den göttlichen Verstand anschauen, durch mannichfaltige Spuren ihm nachspähen, und auf verschiedenen Wegen sich zu ihm erheben. Die unendliche Güte hat sich nicht bloß den körperlichen, sondern auch den geistigen Augen, so zu reden, auf unendlich verschiedene Arten mittheilen, und zahllose

losen Augen zahllose Antlitze ihrer selbst zeigen wollen. Daher hat sie auch die intellectualen Augen und Neigungen verschiedener Seelen verschieden eingerichtet, damit sie auf verschiedenen Wegen zu verschiedenen Erkentnissen der göttlichen Vollkommenheiten gelangen könten. Ferner die Mehrheit individueller Verstandeswesen derselben Gattung trägt auch zur größern Glückseligkeit derselben bey. Sie betrachten sich gewissermaßen unter einander selbst, und finden Vergnügen an dieser ihrer gegenseitigen Erkentniß, Vertraulichkeit und Verwandtschaft. Das Universum ist endlich viel schöner, wenn überall, so wie unter jeder Gattung, so auch über derselben eine Mannichfaltigkeit von Individuen existirt. Diese Mannichfaltigkeit der Individuen ist nicht bloß dazu nothwendig, daß die Gattung immer erhalten werde, weil auch bey den Körpern immer viel mehr Individuen sind, als hierzu nöthig seyn würden. Vielmehr bemerken wir, daß die Natur in den einzelnen Gattungen der Dinge viele auch bloß zur Zierde hervorbringe, und damit sie ihr eigenes Daseyn und die damit verbundene mögliche Glückseligkeit genlessen sollten.

Averrhoes hatte behauptet: Wenn der Verstand des Einen und des Andern an Zahl verschieden sind, so werden auch die Gattungsbegriffe der zu erkennenden Dinge, die jeder hat, auf gleiche Weise verschieden seyn; dann sind aber (eben wegen ihrer Verschiedenheit) diese Begriffe nicht mehr Gattungsbegriffe, sondern particulare; und gleichwohl muß Alles, was der Verstand erkennen soll, ein Allgemeines seyn. Ficin erwiedert: Es sey nicht sowohl die Individualität (singularitas), welche dem Verstande widerstreite, als vielmehr die Congregation körperlicher Accidenzen. Denn einzelne Verstandeswesen

wesen und einzelne Begriffe derselben können ja auf's füglichste erkant werden. Auch ist der individuelle Begriff im Verstande gar nicht von der Art, daß er die Erkentniß des Allgemeinen hinderte. Wenn eine Statue, die individuell und körperlich ist, uns schon im Allgemeinen die menschliche Figur darstellt; wie viel mehr muß die bloße Vorstellung des individuellen Menschen im Verstande, der von allen körperlichen Afficirungen und Bedingungen frey ist, diesen Begriff des Allgemeinen zugleich darstellen, oder wenigstens erleichtern?

Was die Argumentation betrifft, welche Averrhoes von der Wissenschaft entlehnt, die ein Lehrer auf seinen Schüler überträgt, so läßt sich diese vielmehr gegen ihn brauchen, als daß für seine Behauptung etwas daraus fließen sollte. Wenn die Wissenschaft des Lehrers nicht auf den Lernenden übergeht, und nicht eine andere Wissenschaft in ihm erzeugt, so folgt eines von diesen beyden: entweder daß derselbe Verstand, in dem Lehrer und in dem Lernenden, einerley Beschaffenheit (habitum) besitze; oder daß aus der Beschaffenheit, welche er in jenem besitzt, eine andere Beschaffenheit bey diesem in ihm (dem Verstande) selbst erzeugt werde. Beydes kann aber nach der Averrhoistischen Meynung nicht seyn. Das Erste nicht, weil, da der vom A. angenommene allgemeine Verstand täglich in allen Menschen alle Künste und Kentnisse versteht, und die Menschen durch eine beständige Succession von Lehrern und Lernenden diese alle einander mittheilen, wieder folgt, daß die Beschaffenheiten aller Wissenschaften immer im Verstande dieselben sind; was gleichwohl Averrhoes offenbar verwirft. Das Andere nicht, weil die Wissenschaft alsdenn eine thätige Qualität seyn wird; was A. leuguet; und unzählige einander ähn-

liche Qualitäten der Gattung in demselben Subjecte zugleich seyn werden; was doch A. ebenfalls durchaus nicht zugeben würde. Denn jeder muß einsehen, wie unzweckmäßig eine solche zufällige Samlung überflüssiger Qualitäten seyn würde in einer ewigen und göttlichen Substanz.

Die letzte Argumentation des Averrhoes war: Wenn in zwey individuellen Verstandeswesen zwey besondere Gattungsbegriffe seyn sollten; so könte man diese beyden wieder auf einen allgemeinen Begriff zurückführen; jedes beyder Verstandeswesen wird sie auf seinen allgemeinen Begriff reduciren; dadurch werden in beyden Verstandeswesen beyde Gattungsbegriffe wieder besondere seyn, die sich abermals auf einen allgemeinen Begriff werden beziehen lassen, und so in's Unendliche. Ficin antwortet: Die Erkentniß des Verstandes wird veranlaßt durch den particularen Begriff; ist aber nicht auf ihn nothwendig beschränkt, so daß er denselben nothwendig als Object erkennen müßte; sondern der Verstand erkent durch ihn den allgemeinen Begriff des Gegenstandes, und zwar diesen als Einen und denselben. Zwey Verstandeswesen aber erkennen ihn nicht minder als Einen und denselben durch zwey besondere Begriffe; so wie die Augen zweyer Menschen dieselbe Sache, obwohl durch zwey Bilder derselben, sehen. Die Verstandeswesen sind also nicht darauf gerichtet, daß sie ihre Begriffe auf andere Begriffe zurückführen, sondern daß sie die Gründe der Dinge dadurch erkennen. Wenn sie auch auf jenes gerichtet sind, werden sie doch nicht in's Unendliche fortschreiten; denn die besondern Begriffe lassen sich nicht immer auf wirkliche allgemeine zurückführen. Es möchte dies auch geschehen; der menschliche

liche Verstand hat ja eine unendliche Kraft, und kann sich folglich in's Unendliche verlieren.

Nach der Bestreitung der Averrhoistischen Argumentationen setzt Ficin noch einige besondere Gründe hinzu, um zu beweisen, daß es nicht Einen allgemeinen Verstand geben könne. Existirte dieser wirklich so, daß er mit der Materie gar keine Verbindung hätte; so ist doch nicht wahrscheinlich, daß er sich selbst in dem Grade verkennen sollte, daß er sich fast in allen Menschen, den einzigen Averrhoes ausgenommen, stets an Zahl vielfach gedacht hat und noch denkt. Ich fühle, daß es dasselbe Ich ist, was in mir empfindet und denkt. Wie könte das ewige, abgesonderte, göttliche, denkende Princip in Ansehung seiner selbst so unwissend seyn, daß es sich immer nicht nur als denkend, sondern auch als empfindend, ernährend und bewegend vorstellt, wiewohl es an den letztern Thätigkeiten gar keinen Antheil hat? Selbst Averrhoes war von seiner Meynung gar nicht völlig überzeugt; er verfiel darauf, weil er die Aristotelische Lehre in der arabischen Uebersetzung nicht anders zu erklären wußte, und warf sie bloß als Stoff des Zweifels und Disputs seiner philosophischen Zeitgenossen und Nachkommen hin; und auch Scotus urtheilte mit Recht, die Averrhoistische Meynung sey so paradox, daß sie im Urtheile eines Jeden ein Paradoxon bleiben müsse. So oft wir die Einigkeit des Verstandes denken, so fühlen wir in uns dagegen ein gewisses Widerstreben, so wahr wir nach dem Tode fortzuleben wünschen, weil eben diese Fortdauer des persönlichen Individuum's nach dem Tode damit aufgehoben wird. Es ist aber doch gar nicht wahrscheinlich, daß die göttliche und an sich selbst immer glückselige Verstandessubstanz gegen ihre eigene Natur denken sollte. Die Averrhoisti-

sche Meynung widerspricht ferner der Natur unserer Verstandeserkentniß durchaus. Der Eine hat einen particularen Begriff vom Golde, der andere ebenfalls; aus beyden bildet der Averrhoistische Verstand den allgemeinen Begriff des Goldes, und erkent dieses dadurch als einen Gegenstand. Aber es ist die Frage: Ob er nicht in jedem von beyden Individuen denselben allgemeinen Begriff des Goldes denke, oder in jedem einen verschiedenen? Die Erfahrung wird zuverlässig für das letztere entscheiden, und damit ist die Averrhoistische Theorie sofort umgestoßen: denn in diesem Falle erkent der allgemeine Verstand in beyden Individuen gar nicht dasselbe Object. Es würde ferner aus der Averrhoistischen Meynung fließen, daß immer dieselbe Erkentniß in mehrern Menschen bleiben würde; was doch der Erfahrung gemäß keinesweges der Fall ist. Wenn hundert Menschen ein Pferd sehen, so entstehn in ihnen hundert Phantasiebilder von dem Pferde; der Verstand abstrahirt davon einen allgemeinen Begriff des Pferdes, auf welchen die Erkentniß des Gegenstandes folgt. Bey den hundert Menschen findet folglich nur Ein Act der Erkentniß in Beziehung auf das Pferd statt. Dies einmal zugegeben; wie geschieht es denn, daß wenn der Eine von den hundert Menschen aufhört, das Pferd zu erkennen, die andern nicht aufhören? Daß aber die Erkentniß der in der Zeit erscheinenden Gegenstände ewig dauernd sey, wird Averrhoes selbst nicht zugeben. Die Averrhoisten können freylich hierauf antworten, daß wir nur insofern durch den Verstand erkennen, als er durch die Bilder der Phantasie mit uns verbunden wird. Weil aber nicht bey Allen dieselben Phantasiebilder sind, oder auf gleiche Weise fortdauern; so erkent deßwegen auch nicht Jeder dasselbe und eben so lange, was und wie

es

es der Andere erkent. Diese Antwort erklärt Ficin für nicht genugthuend. Denn wenn der Verstand schon mit allgemeinen Begriffen versehen ist, so kann er durch sich selbst (ohne alle Hülfe der Phantasiebilder) denken, wie auch Aristoteles einräumt. Daher können wir auch über dasjenige, wovon wir bereits eine Erkentniß erlangt haben, denken, so oft wir wollen, und werden durch die Abwesenheit der Phantasiebilder gar nicht daran verhindert. Wenn diese Bilder gleichsam die Wege sind, um zu Gattungsbegriffen zu gelangen; was bedarf es der Wege, nachdem wir bereits zum Ziele gekommen sind? Was der Vorbereitung, wenn wir schon die Fertigkeit erlangt haben? Wenn dem nun so ist, so sind auch die Fertigkeiten, die im Verstande des Averrhoes sind, eben so vollendet schon in allen übrigen, weil sie sich auf äussere Phantasiebilder nicht mehr beziehen und deren nicht mehr bedürfen. Aristippus und Sokrates waren alsdenn gleich gelehrt und gut; und wenn Plato und Xenophon zugleich die Grammatik lernten, so erwarben sich beyde zugleich dieselbe Fertigkeit. Giebt es demnach nur Einen Verstand, so wird entweder die Wissenschaft zweyer Menschen ganz dieselbe seyn; zwey werden immer zugleich denken und aufhören zu denken; oder es werden unzählige Qualitäten derselben Art in demselben Subjecte seyn, und der Verstand wird täglich sehr viele Qualitäten annehmen, die an Gattung dieselben sind mit denen, welche er schon hat, und also überflüssig sind; wie wenn das Honig in jedem Momente eine andere Süßigkeit annähme, die seiner eigentlichen höchst ähnlich wäre. — Endlich wäre die Averrhoistische Theorie von dem allgemeinen Verstande richtig, so müßte ein contradictorischer Widerspruch in demselben Subjecte seyn können. Es ist nicht möglich, daß Jemand

Etwas zugleich bejahen und verneinen, wollen und nicht wollen könne, wenn auch mehr Bilder des Gegenstandes selbst in der Phantasie seyn sollten. Das Auge kann wohl die Weisse und hernach die Schwärze eines Gegenstandes wahrnehmen; aber daß es denselben Gegenstand zugleich als weiß und als schwarz wahrnehmen sollte, ist unmöglich. Wie geht es nun zu, daß eben der Averrhoistische Verstand, welcher im Plato behauptet, es gebe ein absolutes Seyn über dem Wesen, und ein absolutes Gut über dem Verstande, diese Meynung im Aristoteles verwirft? Die Verschiedenheit der Phantasiebilder in beyden Philosophen bewirkt gewiß diesen Widerstreit ihrer Meynungen nicht; denn Speculationen der Art können nicht eher statt finden, als bis von allen Phantasiebildern abstrahirt ist. Oder wie komt es, daß eben der Verstand im Plato behauptet, der Himmel sey feuriger Natur, und im Aristoteles es leuguet? Die Verschiedenheit der Phantasiebilder in beyden könte freylich diesen Widerstreit hervorbringen, wenn der Verstand nur durch und über dieselben urtheilte. Allein er nimt ja nur von den Bildern Veranlassung zur Erkentniß, zieht sich dann auf sich selbst zurück, und urtheilt nach einem gemeinsamen Gattungsbegriffe über die gemeinsame Natur des Himmels und des Feuers.

Zum Schlusse seines Raisonnements gegen die Averrhoisten bemerkt Ficin noch, daß er nicht nur die Vorstellungsart dieser, sondern auch die Meynung der Mauritschen Philosophen widerlegt zu haben glaube, welche nur Eine Seele überhaupt in allen Dingen (Weltseele) annehmen. Giebt es in den Verstandeswesen einen numerischen Unterschied, so muß dieser noch viel größer bey den Thieren seyn; theils weil die menschlichen Verstandeswesen als vortrefflicher noch viel

viel mehr mit einander vereinigt sind, als die Seelen der Thiere; theils weil, wenn Eine Seele zur Regierung der Körper hinreichend wäre, noch vielmehr Ein Verstand zur Erkentniß der Wahrheit zulänglich seyn müßte. Gäbe es eine Weltseele, so würden wir Menschen auch nicht durch freye Bewegung und nach unendlich mannichfaltigen Maximen handeln; sondern durch eine äussere Kraft, wie der Pfeil von einem Bogen, bestimt werden. Die Mannichfaltigkeit der Körper in der Welt drückt eine Mannigfaltigkeit der Naturen aus; dieser entspricht eine Mannichfaltigkeit der Seelen; und in diesen ist wiederum eine Mannichfaltigkeit der Verstände enthalten. Vollends die Meynung findet Ficin lächerlich, daß die menschlichen Seelen Theile der Gottheit, und ihr Inbegriff die Gottheit selbst sey. Die Unmöglichkeit hiervon erhelle aus den vom Ficin erwiesenen fünf Stufengraden der Dinge überhaupt. Gott kann nicht in viele Seelen zertheilt werden, da Er die höchste und absoluteste Einheit ist, die gar keine Theilung zuläßt, und der höchste allgemeinste Actus kein besonderer seyn kann. Gott ist der beständige sich ewig gleichbleibende Mittelpunct aller Bewegung und Veränderung. Wäre unsere Seele die Gottheit, so müßte sich diese gleich jener oft verändern, vom Wahren zum Falschen, vom Guten zum Bösen, von der Freude zum Schmerze, und umgekehrt, übergehn. Uebrigens, wenn die obige Meynung des Averrhoes als ungültig vorausgesetzt wird, so fällt auch damit das Argument weg, was gegen die Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seelen darin liegt.

Ficin wendet sich nun zu einem andern Hauptpuncte, der einer besondern Erörterung bedurfte, nehmlich zu der Frage: Warum die Seelen in den irdischen

diſchen Körper eingeſchloſſen ſeyen? Er giebt davon mehrere Gründe an. Die Vollkommenheit der Erkenntniß richtet ſich nach der Vollkommenheit der Weſen, wie ſie in verſchiedenen Stufengraden hinaufwärts bis zur Gottheit einander folgen. Die Gottheit hat die vollkommenſte Erkenntniß, welche in einem und demſelben Acte nicht bloß das Allgemeine, ſondern auch jede Individualität umfaßt. Alles Wahrnehmen oder Leiden von den Gegenſtänden, ſofern dieſes zur Erkenntniß nothwendig ſeyn kann, iſt von ihr ausgeſchloſſen. Ihre Erkenntniß iſt bloße Thätigkeit. Die erſte Claſſe geiſtiger Weſen nächſt der Gottheit beſteht aus den Engeln. Dieſe bewirken ihre Erkenntniß nicht durch bloße Thätigkeit, ſondern auch durch eine Empfänglichkeit oder Leiden von den Dingen, und dadurch unterſcheiden ſie ſich von der Gottheit; wiewohl ſie von aller Verbindung mit der Materie frey ſind, und dennoch mittelſt der allgemeinen Begriffe (der Ideen) das Individuelle durchſchauen *). Die

*) Das Raiſonnement des Ficin iſt hier in einem hohen Grade myſtiſch. Um es deutlicher zu machen, will ich folgende Stelle mit ſeinen eigenen Worten hinzufügen (Theolog. Plat. ſ. de immort. anim. lib. XVI. cap. 1. Opp. T. I. p 362): Quapropter quantum ad intelligentiam ſpectat, *Deus agit* ſolum; *Angelus agit* et *capit; anima capit* per naturam ſuae mentis ſolum, non *agit*. *Deus* ſi quidem ideas effundit alio; non haurit aliunde. *Primus angelus* duas (ut ita dixerim) *capit* ideas, i. e. duo illa rerum latiſſima genera, *quibus ſuſcipiendis* quodammodo *patitur*. His ſuſceptis ob *efficaciam propriam* illorum generum viſcera penetrat, ſpeciesque omnes ſequentes in eis perſpicue inſpicit, fabricatque ſibi ipſi conceptus proprios quarumlibet ſpecierum, quos etiam derivat in ſingula. Atque haec non *paſſio* iam ſed *actio*. Idem *angelus ſecundus* agit,

Die zweyte Classe enthält die vernünftigen Seelen. Diese erhalten ihre Erkentniß nicht durch Thätigkeit, sondern lediglich durch ein Aufnehmen oder Empfangen derselben. Nun denke man die vernünftige Seele bey ihrer ersten Emanation aus der Gottheit, da sie noch nicht mit einem Körper verbunden war. Hier würde sie ihrer Natur gemäß nur die allgemeinsten Formen der erschaffenen Dinge erkant haben, als welche sich ihr in der reinen Verstandeswelt allein darbieten könten; hingegen eine Erkentniß der minder allgemeinen Formen und der Individualitäten der Dinge wäre ihr nicht möglich gewesen, weil diese sich ihr nicht zur Aufnahme dargeboten haben würden, und sie durch eigene Thätigkeit, gleich den Engeln, dieselbe mittelst der allgemeinen Ideen nicht bewirken konte. Gleichwohl würde die Seele, indem sie nach vollständiger Wahrheit strebt, die Erkentniß des Einzelnen, des Fortganges der niedern Arten zur höhern Gattung, immer vermißt haben. Um ihren Durst nach vollständiger Wissenschaft zu befriedigen, wurde sie mit einem irdischen Körper verbunden, in welchem sie nun fähig ist, auch das Einzelne und die Stufenfolge der Arten zur höhern Gattung wahrzunehmen, und dieses mit ihrer Wissenschaft des Allgemeinen zu verbinden. Wie der Körper hierzu beytrage, die allgemeinen Begriffe der

agit, et alii, ac semper *posterior angelus* plures ideas *superne accipit patiendo*, paucioresque conceptus specierum *sibi est fabricaturus agendo*. Propterea *crescit passio* sensim, *actio* vero *decrescit*, quousque ad *mentem infimam* veniatur, quae *nihil agat*, sed *acceptis ideis* alatur, nihil moliatur novi. Cuius intelligentia nihil est aliud, quam *susceptio idearum se ipsam minime latens*.

der Seele mit den individuellen Vorstellungen derselben in Verbindung zu setzen, diese auf jene zu beziehen, wird vom Ficin noch weitläuftiger aus einander gesetzt. Durch die Vereinigung der Phantasie mit der Vernunft, und die Verbindung des Individuellen mit dem Allgemeinen, welche ein Resultat jener Vereinigung ist, werden denn auch die besondern Formen mit den allgemeinen, das Vergängliche mit dem Unvergänglichen, in einem bestimten Subjecte verknüpft, und dadurch der Zusammenhang der Reihe der Dinge im Universum bewirkt, der ohne die Vereinigung der Seele mit dem Körper unterbrochen seyn würde; so daß hierin ein zweyter Grund zu eben dieser Vereinigung zu suchen ist. Ein dritter Grund ist, daß mittelst eben der Vereinigung die Glückseligkeit der vernünftigen Seelen erhöht werden sollte. Höchst seltsam ist hier die Art, wie Ficin in der Ausführung dieses Arguments raisonnirt. Ist Jemand ein stumpfer Kopf, aber immer körperlich gesund, so wird er die Gesundheit des Körpers nicht zu schätzen wissen. Er muß also zuweilen krank werden, damit er den Werth der Gesundheit einsehen lerne, und nach Wiedererlangung derselben ihrer desto inniger genieſſe. Die menschliche Seele stumpfer als alle höhern Geister, bedarf einer ähnlichen Vergleichung, um zur Richtigkeit des Urtheils über die wichtigsten Dinge zu gelangen. Wenn sie also von den Unruhen und Stürmen in der körperlichen Natur eine Zeitlang umher getrieben ist; so wird sie richtiger einsehen, wie ruhig und süß der Hafen in Gott sey; sie wird den Werth dieses Zustandes besser schätzen, sehnlicher danach ringen, und ihn inniger genieſſen. Schon Plato und Porphyr behaupteten, daß die Seele erst die körperlichen Uebel erfahren mußte, um ihrer Neigung zu den Körpern für alle Ewigkeit zu entsagen.

ſagen. Vielleicht hat auch Gott nach ſeiner Weisheit bey ſeiner Schöpfung einen ſolchen Unterſchied gemacht, daß er eine Ordnung geiſtiger Weſen gleich mit ihrem Daſeyn glückſelig werden ließ; andere hingegen ſo ſchuf, daß ſie ſich erſt die Glückſeligkeit erwerben ſollten; damit jene nicht höher geachtet würden, als ſie verdienen, da ſie ihre Glückſeligkeit von einem Andern empfangen haben; dieſe nicht geringer gehalten würden, als ſie werth ſind, da ſie ſelbſtſtändige Urheber ihrer Glückſeligkeit geworden ſind. Die menſchliche Seele alſo als freyes Princip kann freylich auf der einen Seite zum höchſten Elende herabſinken; aber auf der andern Seite auch zur höchſten Glückſeligkeit fortſchreiten, und den Engeln gleich werden. Ein vierter Grund der Verbindung der Seele mit dem Körper iſt, daß jene Veranlaſſung habe, nicht bloß ihre höhern Kräfte der Vernunft zu äuſſern, ſondern auch die niedern, die Phantaſie, das Gefühl und das Vermögen der Ernährung. Eine Kraft, die nie zur Thätigkeit komt, iſt leer und unruhig; ohne den Körper können ſich aber Phantaſie, Empfindungsvermögen und Ernährungsvermögen der Seele nicht äuſſern; und die Seele würde alſo ihre eigene Natur ohne den Körper nie vollſtändig erkennen. Da ferner die Thätigkeiten ſowohl als die Wirkungen dieſer niedern Kräfte der Seele an die Zeit gebunden ſind; ſo hat die Seele zur Aeuſſerung derſelben auch nur den Körper auf eine gewiſſe Zeit. Gleichwohl iſt es nicht nöthig, daß jene Kräfte ſich immer äuſſern; ſie können hernach ruhen; und die Vernunft, welche auf ewig dauernde Objecte gerichtet iſt, mag alsdenn allein ihre Wirkſamkeit beweiſen. Der Aufenthalt der Seele im Körper iſt deßwegen ſo kurz, daß ſie um deſto eher ihre Bürde ablegen und ſich zu einem vollkomneren Daſeyn erheben könne.

und auch nichts Neues zu ihnen hinzukomt. Diese Körper sind auch vermöge ihrer Natur so zur Bewegung gestimt, daß es nur des leichtesten Winkes jener Seelen bedarf, um sie zu beleben und in Thätigkeit zu setzen. Dagegen ist der menschliche Körper aus vier widerstreitenden Elementen zusammengesetzt, und seine Bewegung wird durch die Schwere des Wassers und der Erde gehindert. Wegen des Widerstreites seiner Theile wird der menschliche Körper fast jeden Augenblick aufgelöst; er sinkt unaufhörlich nieder durch seine Schwere, wenn ihn auch die Seele mit sich emporheben will; er wird überhaupt zum Leben unfähiger und zur Bewegung träger. Von seinen Säften strömt immer etwas von ihm aus, und es müssen immer neue in ihn aufgenommen werden. Um also einen solchen Körper mit sich zu verbinden, zu bewegen, zu erneuern, muß die menschliche Seele die angestrengteste Aufmerksamkeit anwenden; und dadurch wird sie nicht nur beunruhigt, sondern sie leidet auch von mannichfaltigen Veränderungen, welche den Körper betreffen. Ficin macht sich selbst hier den Einwurf, daß doch auch die Weltseele einen Körper habe, der aus den vier widerstreitenden Elementen zusammengesetzt sey, und daß sie dennoch nicht durch denselben so beunruhigt werde, wie die menschliche Seele von ihrem Körper. Ficin giebt das letztere zu, was er gar nicht zuzugeben nöthig hatte, da Niemand weiß, ob nicht die Weltseele eben so und noch verhältnißmäßig mehr von ihrem Körper beunruhigt werde, als die menschliche Seele von dem ihrigen; er mußte es aber wohl zugeben, weil er vorher den Seelen der höhern Art eine größere Glückseligkeit vermöge der Natur der Körper, mit welchen sie verbunden wären, eingeräumt hatte, als den menschlichen Seelen. Die geringere

Unruhe,

Unruhe, welche die Weltseele leide, erklärte er daraus, daß die Elemente, welche die Glieder des körperlichen Universum's ausmachten, nicht Theile anderer Elemente, sondern ganze und vollständige Elemente seyen, die nicht ausser ihren natürlichen Orten, nicht überall unter einander gemischt, sondern durch ihre eigenthümlichen Wohnsitze von einander geschieden wären. Auch wären sie nicht äussern Körpern unterworfen, indem ausserhalb der Welt kein Körper sey. Hingegen das Feuer in unserm Körper ist nicht das ganze Feuer, sondern ein Theil dieses Elements überhaupt; und so verhält es sich mit den übrigen drey elementarischen Stoffen, aus welchen unser Körper besteht. Die Elemente des menschlichen Körpers sind daher unvollkommen, sie sind ausserhalb ihren eigenthümlichen Orten, und deßwegen streben das Feuer und die Luft in uns stets in die Höhe, so wie hingegen das Wasser und die Erde sich stets herabwärts neigen. Es ist aber äusserst schwer, das Unvollkomne zu verbessern, die sich immer widerstreitenden Theile zu vereinigen, und die Körper ausserhalb ihrem natürlichen Orte zurückzuhalten. Die vier Elemente sind auch bey dem Menschen in jedem Theile seines Körpers gemischt; daher ist ihr Streit um so viel heftiger; anstat daß sie in der Welt überhaupt irgendwo unterschieden werden, und sich ruhiger verhalten. Auch giebt es viele und ungeheure Dinge ausser dem Menschen, die seinen Körper von allen Seiten verletzen, und ihm Beschwerden zuziehen, von denen die Weltseele und auch die Seelen der Elemente selbst im geringsten nicht afficirt oder bedroht werden. Indessen ist der Schöpfer der Welt auch der Schwäche des thierischen und menschlichen Körpers zu Hülfe gekommen; so daß sie länger gegen die Stürme der äussern Dinge ausharren kann, als sie

ohne

ohne die Begünstigung der Gottheit thun würde. Gott hat in den Thieren mit der Schwäche der Seele Kräfte und Fertigkeiten des Körpers verbunden, und im Menschen mit der Schwäche des Körpers Kräfte der Seele, so daß sowohl die Thiere als die Menschen, jene durch die Erzeugnisse ihres Instincts, diese durch Künste und Wissenschaften sich gegen die äussere Natur zu schützen vermögen.

Auch die moralischen Fehler, welche die menschlichen Seelen annehmen, betrachtet Ficin dem Grunde ihrer Möglichkeit nach als eine natürliche Folge des Verhältnisses der Seelen zur Materie. Da die Seelen auf der Mittellinie zwischen den höhern Vernunftwesen und den Körpern stehn; so trachten jene nicht bloß nach göttlichen Dingen, sondern sie sind auch durch eine natürliche Liebe mit der Materie vereinigt. Da nun der Körper von Natur schwach, hinfällig und zerbrechlich ist; so hat die Seele das erste und angelegentlichste Geschäfft, mittelst der Sinne und der Phantasie den Körper auszubilden, zu ernähren, nach dem Genusse des Sinnlichangenehmen zu streben, und den Genuß des Sinnlichunangenehmen zu entfernen. Dieses Geschäfft verrichtet sie die Jahre der Kindheit und Jugend hindurch mit der größten Thätigkeit und Theilnahme. Wenn hernach die Vernunft erwacht, so kann sie nur mit der größten Mühe die durch die lange Gewohnheit bestärkte Herrschaft der Phantasie in der Seele vermindern; weil es schwer ist, einer zur Natur gewordenen Gewohnheit entgegen zu kämpfen, und die Seele da nicht bloß gegen diese, sondern auch gegen ihre eigene natürliche Liebe zum Körper zu kämpfen hat. Dazu komt, daß selbst die Vernunft durch natürliche Verwandtschaft mit den drey untern Seelenkräften diese liebt, ihnen oft nachgiebt, und so nach

und

ſagt, nichts weiter, als eine Betrachtung des Todes; ſofern der Tod eine Befreyung der Seele von den Banden des Körpers iſt. Den Philoſophen kann alſo der Tod nicht fürchterlich ſeyn, weil ſie mit ihm vertraut ſind, er bey ihnen einheimiſch iſt, und ſie wiſſen, wie der Zuſtand der reinen Seele nach dem Tode des Körpers ſeyn werde. Der Tod wird ihnen derſelbe Zuſtand ſeyn, in welchen ſie ſich faſt täglich verſetzen, wenn ſie ſich zum Gipfel der Betrachtung emporſchwingen. Alſo bloß derjenige Theil der Seele verläßt den Körper ungern, der ſich hier im Leben mit der Bildung und Ernährung desſelben beſchäfftigte; weil dieſer nun nach dem Tode ſeine natürliche Function nicht mehr verrichten kann, und ſich von ſeinem Liebslinge losreiſſen muß. Nun ereignet es ſich auch häufig, daß ſelbſt die Vernunft die niedern Seelenkräfte zu ſehr liebt, und dann mit ihnen gemeinſchaftlich über den Verluſt des Körpers trauert. Viele Menſchen fürchten in der That nicht ſowohl den Tod ſelbſt, als die körperlichen Schmerzen, die beym Sterben empfunden werden, oder vor demſelben hergehen. Andere vermiſſen ungern die Reize des Sinnenlebens, die ſie vielleicht kaum zu genieſſen anfiengen, und in einer längern Zukunft noch zu genieſſen hofften, wo aber der Tod ſie auf einmal im Genuſſe unterbricht. Manche glauben nicht durch ihre Handlungen das Anſchauen der Gottheit und die damit verbundene Seligkeit verdient zu haben; ſie fürchten daher die ewige Finſterniß und Verdammiß. Endlich giebt es Menſchen, die ſich von der Göttlichkeit der Abkunft ihrer Seele nicht überzeugen können, weil ſie beſtändig von der Sinnlichkeit umnebelt waren, und ſich nicht zum Anblicke des reinen Geiſtes in ſeinem göttlichen Glanze durch Abſtraction von der Materie erhoben ha-

Ueberhaupt können wir sogar aus der Furcht vor dem Tode die Vermuthung ziehen, daß uns ein gewisses Bewußtseyn nach dem Tode übrig bleiben werde. Wenn die Seele deßwegen den Tod fürchtet, weil sie die ewige Finsterniß haßt, und dieser Haß von der Verschiedenheit ihrer Natur (in Vergleichung mit der Finsterniß) ausgeht; so muß die Seele ein ewiges Licht seyn. Hier verliert sich Ficin in mystische Spielereyen über die Natur der Seele als Lichtwesen und ihr Verhältniß zur Finsterniß, aus denen er denn noch allerley Argumente für seinen Satz von der Unsterblichkeit der Seele zu entwickeln sucht *).

Endlich die letzte obige vom Ficin aufgeworfene Frage war: Wie der Zustand der Seele sey, bevor sie in den Körper eintritt, und wie er nach der Trennung derselben vom Körper seyn werde? Ficin erinnert vorläufig, daß die ältesten Weisen, Zoroaster, das Haupt der Magier, Mercurius Trismegist, das Haupt der ägyptischen Priester, Orpheus, Aglaophemus, der von dem Orpheus in die Mysterien eingeweiht wurde, Pythagoras und Plato, über den Gegenstand jener Frage einstimmig gelehrt hätten. Da sie aber diese Lehren als Mysterien betrachteten und den Profanen vorenthielten, so wurden sie unter allerhand Bildern verschleyert, und daher von den spätern Schülern jener Weisen sehr verschieden ausgelegt. Die Platoniker schieden sich in sechs Akademieen, deren drey zu Athen, und drey ausserhalb Athen waren. Die ersten drey sind die bekanten. Zu den drey Platonischen Akademieen ausserhalb Athen zählt Ficin die Aegyptische unter dem Ammonius, die Römische unter

*) *Ibid.* lib. XVI.

unter dem Plotin, und die Lycische unter dem Proklus. Ficin führt nun die verschiedenen Meynungen der von ihm angegebenen Platonischen Akademieen über das Vordaseyn der Seele vor diesem Leben, und über ihren Zustand nach demselben an, und beurtheilt sie *). Zu der Verschiedenheit lag schon ein Grund in den Vorstellungsarten selbst, die Plato in seinen Dialogen darüber geäussert hatte, und die nicht mit einander harmoniren; daher auch Ficin zu keiner bestimten Entscheidung kommen konte, welche von den spätern Platonischen Akademieen die wahre Meynung ihres Ahnherrn und der ältern Theologen überhaupt getroffen habe. Indessen hielt er die Meynung des Xenokrates und des Ammonius für die wahrscheinlichste, daß Plato freylich Manches bestimt über das Seelenwesen gelehrt habe, daß aber vieles, was er von der Seelenwanderung vortrage, poetische Hülle, und in einem andern Sinne zu verstehen sey, als welchen die Worte mit sich bringen; zumal da er die Idee von der Seelenwanderung nicht zuerst erfunden, sondern von andern, namentlich den Aegyptiern, dem Orpheus, entlehnt habe, welche sie ebenfalls bloß bildlich gebraucht hätten. Da aber der bestimte Sinn zweifelhaft sey, welcher bey der Platonischen Lehre von der Seelenwanderung zum Grunde liege, so zeigt Ficin, daß Plato selbst alles, was er hierher gehöriges gelehrt, doch nur als wahrscheinliche Vermuthungen gelehrt habe, und daß es deßwegen dem Charakter eines echten Platonikers nicht widerstreite, wenn er, um über jene Gegenstände sich eine gewisse Auskunft zu verschaffen, zu der den Hebräern, Christen und Arabern gemeinschaftlichen Theologie, namentlich zu ihrer Schöpfungslehre, seine Zuflucht nehme.

Nach

*) *Ibid.* lib. XVII.

Nach dieser Theologie hat die Welt einmal ihren Anfang genommen; die Engel sind gleich beym Anfange derselben geschaffen worden; und die unsterblichen Seelen der Menschen werden täglich geschaffen. Daß die Körperwelt erschaffen sey, erhellt aus der Natur dieser selbst, die zu ihrem wirklichen Daseyn, zur Verbindung der Form mit der Materie, zu den regelmäßigen Gesetzen ihrer Bewegungen und Verwandlungen, einen äussern Grund nothwendig voraussetzt, wie Ficin weitläuftig ausführt. Auch die Engel und die Seelen der Menschen können nicht von Ewigkeit her existirt haben. Der höchste Geist ist die Gottheit, der ewig war und seyn wird. Die niedrigsten Geister sind die Thierseelen, die weder von Ewigkeit her waren, noch ewig seyn werden. Zwischen beyden sind die Engel und die vernünftigen Seelen Mittelgattungen. Sollten diese von Ewigkeit her existirt haben, so würden sie an Existenz und Dauer der Gottheit gleich seyn, und könten nicht als ihr untergeordnete Gattungen von Wesen betrachtet werden. Denn was von Ewigkeit her war und ewig seyn wird, das existirt durch eine unendliche Kraft, die niemals vermindert wird. Sollen also die Engel und die Seelen nicht als unendliche Wesen gedacht werden; und dies würde mit der Stelle, welche sie in der Weltordnung einnehmen, in dem entschiedensten Widerspruche stehen; so muß man annehmen, daß ihre Existenz einmal angefangen hat, wiewohl sie niemals aufhören wird. Sollten sie auch aus Nichts geschaffen seyn, so werden sie doch darum nicht in das Nichts übergehn. Das sogenante Nichts an sich selbst war bey ihrer Schöpfung weder die Materie, noch die hinreichende Ursache; es war nur der schein-

bare Anfangspunct ihrer Entstehung, nicht der wirkliche, da man dem Nichts überall kein wirkliches Prädicat beylegen kann. Sie sind also auch nicht gezwungen, der Natur des Nichts zu folgen und in dasselbe überzugehen, weil sie die Natur des Nichts eben dadurch verliessen, daß sie zur Wirklichkeit übergiengen. Vielmehr behalten sie die Natur der Ursache, von welcher sie das wirkliche Daseyn empfiengen, daß sie durch die unendliche Kraft derselben in ihrer Wirklichkeit erhalten werden. Es ist gar nicht ungereimt, daß dasjenige, was von einem unendlichen Principe, d. i. zunächst von der Gottheit, geschaffen wurde, nie ein Ende nehmen werde, ob es gleich einen Anfang nahm. So läßt sich von der Einheit an eine unendliche Zahlreihe, von dem Puncte an eine unendliche Linie, von dem gegenwärtigen Momente an eine unendliche Zeit denken.

Von den Engeln sind die menschlichen Seelen nur darin unterschieden, daß diese nicht die ganze Zeit hindurch, wie jene, existirt haben. Jene wurden gleich bey dem ersten Entstehen der Dinge geschaffen, noch ehe der Umlauf des Himmels begann, dessen natürliche Folge die Zeit ist. Existirten sie also auch nicht von Ewigkeit, so existirten sie doch die ganze Zeit hindurch. Die menschlichen Seelen sind nach dem Ursprunge der Zeit geschaffen; obwohl nicht in der Zeit. Denn Gott hat in eben dem Puncte seiner Ewigkeit, der immer derselbe ist, und das Universum so wie die Zeit überhaupt umfaßt, die Engel und die Seelen der Menschen hervorgebracht; daher sind die Seelen der Menschen ins Daseyn gekommen unabhängig von der Zeitbedingung, wiewohl sie erst nach Entstehung der Zeit zum Daseyn gelangten. Hingegen die

Seelen

Seelen der Thiere werden nicht bloß nach dem Ursprunge der Zeit, sondern auch nach den Bedingungen derselben erzeugt; weil sie nicht zunächst von Gott und in der Ewigkeit desselben, sondern durch die Bewegungen der Himmelskörper, und die Vermögen der diesen einwohnenden höhern Seelen entstehn; daher denn auch die Thierseelen nicht ewig leben, sondern den Veränderungen in der Zeit, welche durch die Bewegungen des Himmels bewirkt werden, unterworfen sind. Was sie etwa Vortreffliches in ihrer Natur haben, das hat seine Quelle in der dritten Gattung der Wesen, von welcher sie doch nicht einmal wahre Ausflüsse, sondern nur Schatten sind.

Die menschlichen Seelen, behauptete Ficin, werden täglich von Gott hervorgebracht. Hier entstand die Frage: Konte Gott bey Erschaffung der Welt nicht zugleich alle menschlichen Seelen hervorbringen, wie Er alle Engel auf einmal hervorgebracht hat? Ficin antwortet: Es paßte dies nicht für das Ganze. Hätten die Seelen lange von den Banden der Körper frey gelebt, so würden sie richtig geurtheilt haben, wie viel köstlicher das körperlose Leben sey, als das körperliche, und würden alsdenn in die Körper nicht haben eintreten wollen, nehmlich so weit jene intellectuale Wesen sind. Denn weder Gott noch die Engel wollen den freyen Willen der Seele zwingen, und Vernunftwesen können nicht anders als durch Ueberredung bewogen werden. Wäre gleichwohl keine Verbindung der vernünftigen Seelen und der menschlichen Körper zu Stande gekommen; so würde es in dem mittlern Theile des göttlichen Tempels an Priestern, an Hymnen und Opfern zur Ehre der Gottheit, gefehlt haben. Oportet tamen in singulis huius tem-

pli circulis proprios duci choros sacerdotum Deo canentium *). Es ist ferner vernunftmäßig, meynt Ficin, anzunehmen, daß, so wie die Seelen der Sphären oder die Engel niedern Ranges nicht vor den Sphären erschaffen wurden, zu deren Regierung sie bestimt waren; so auch nicht unsere Seelen vor den ihnen angewiesenen Körpern. Ferner die Seele ist die Form und der Actus des Körpers. Nun ist freylich im Universum nach der Ordnung der Natur der Actus eher als das Vermögen (potentia); aber in demselben Subjecte folgt doch in der Zeit jener erst auf dieses, weil die Bewegung allemal von dem Vermögen zum Actus übergeht. Deßwegen war der Samen oder das dem Vermögen nach lebende eher, als die Seele, welche der lebendige Actus selbst ist. Ueberdem ist es jeder Form natürlich, mit der ihr angemessensten Materie vereinigt zu werden; sonst würde das aus Materie und Form Zusammengesetzte ein widernatürliches Compositum seyn. Nun ist aber einem jeden Gegenstande dasjenige eher beyzulegen, was ihm seiner Natur gemäß zukomt; als was ihm widernatürlich ist. Und so komt der menschlichen Seele ihrer Natur nach eher zu, daß sie mit einem Körper verbunden lebe; als daß sie abgesondert existire. Indessen ist hier folgender Unterschied zu beobachten. Der Zweck der Schöpfung der Seele, auf welchen diese gerichtet ist, liegt in ihr selbst; er stimt mit der göttlichen Ewigkeit zusammen, von welcher alle Schöpfung ausgieng. Zu diesem Zwecke aber sollte sie mit einem Körper verbunden werden; und insofern gehört ihre Existenz in einem Körper zu ihrer Natur.

Ficin

*) *Ibid.* lib. XVIII. Opp. T. I. p. 391.

Ficin warf hier noch andere seltsame Fragen auf, die an sich selbst mystisch sind, und bey deren Beantwortung er sich also nothwendig ganz in den Mysticismus verlieren mußte; so sehr er auch zuweilen selbst fühlte, und sogar ausdrücklich eingesteht, daß sie aus Vernunftgründen nicht beantwortet werden konten. Eine solche Frage war: Woher die Seele in den Körper herabsteige? Da Gott so wenig als die Seele in ihrem ursprünglichen Daseyn durch einen Ort eingeschlossen sind; da die letztere in dem Momente, wo sie erzeugt ist, auch gleich im Körper existirt; so läßt sich weder eigentlich sagen, daß sie in den Körper herabsteige, noch auch vernünftigerweise fragen, woher sie herabsteige? So bald die Seele aus der Gottheit emanirt, ist sie dem Körper gleich gegenwärtig, wie es der Sonnenstrahl dem Auge ist. Inzwischen, fügt Ficin hinzu, kann man ein Vergnügen daran finden, hierüber gemeinschaftlich mit den Alten den Phantasieen nachzuhängen; und so erwähnt er denn mancherley Phantasieen, von denen die eine noch abenthenerlicher ist, als die andere. Eine der vernunftmäßigsten im Geiste des Ficin'schen Systems ist, daß die Seelen in jeder Sphäre auf eine gewisse Zeit ein Leben führten, wie es die Beschaffenheit derselben mit sich bringe; bis sie endlich nach Verlauf vieler Jahrhunderte zu den irdischen Elementen herabkämen, und in der Luft und dem Feuer das Leben der Dämonen, in der Erde und dem Wasser aber das Leben der Menschen und Thiere lebten. In jeder Sphäre bekämen sie eigene Vehikel oder Organe. Auf eben die Art kehrten sie auch aus dem Zustande der Thierheit und Menschheit zu den höhern und vollkommern Zuständen wieder zurück.

Eine andere Frage war: Wenn die menschliche Seele mit dem Körper vereinigt werde, und wer ihr Führer sey, so lange sie in dem Körper lebt? Die Antwort des Ficin ist in der That physiologisch und psychologisch merkwürdig. Der menschliche Samen geht von dem ganzen Körper des Mannes aus, und nimt von der Seele des Mannes die bildende Kraft mit sich. Durch diese Kraft gehen im Mutterleibe innerhalb fünf und vierzig Tagen folgende Veränderungen mit ihm vor: in den ersten sechs Tagen wird er eine milchartige Substanz; in den neun folgenden entsteht in dieser Substanz Blut; in den zehn nächsten wird die Substanz zu Fleisch; in den achtzehn übrigen erhält sie eine bestimte Figur, und — alsdenn wird die Seele erschaffen und mit ihm vereinigt. Die Schutzgeister der Seelen, welche diese entweder vor ihrer Vereinigung mit den Körpern sich wählen, oder welche diesen aus eigenem Antriebe sich zugesellen, sind die Dämonen, die in den Gestirnen wohnen. Es giebt so viel Legionen von Dämonen, als es einzelne Sterne giebt. Von diesen bekomt eine menschliche Seele denjenigen zum besondern Schutzgeiste, welcher durch die Figur des Himmels (die Stellung der Himmelskörper), die gerade im Augenblicke der Seelenerzeugung statt findet, zu dem Geschäffte bestimt wird. Daher soll denn die Verschiedenheit des Genies und der Glücksumstände bey den Menschen rühren. Einige nehmen auch an, daß die Seelen nach der Verschiedenheit ihres sittlichen Charakters verschiedene Schutzgeister bekommen können, und daß oft ein Schutzgeist eine Seele aufgebe, sobald der sittliche Charakter dieser in Schlechtigkeit ausartet.

Aber durch welchen Theil des Körpers tritt die Seele in denselben hinein? Und durch welchen geht sie wieder

wieder aus demselben heraus? Die Seele ist allemal ein Mittelpunkt ihrer besondern Sphäre, wie Gott der Mittelpunkt des Universum's ist. Daher geht die Seele zuerst in das Herz über, als den Mittelpunkt des Körpers, und wird durch dasselbe mit diesem vereinigt. Vom Herzen aus verbreitet sie sich in alle übrigen Theile des Körpers durch die Wärme und den Lebensgeist. Werden in einer tödtlichen Krankheit die Wärme und der Lebensgeist aufgehoben, so zieht sie sich wieder zum Herzen zurück, und verliert sich auch die Wärme des Herzens, so verläßt sie den Körper ganz.

Wo bleibt aber die reine Seele, nachdem sie den Leichnam verlassen hat? Das reine Sonnenlicht kehrt zur Sonne zurück, wenn das Auge geschlossen ist, und so kehrt auch die Seele zum Aether zurück, nachdem sie sich der irdischen Hülle entledigt hat. Sie entflieht zu dem Sterne, wie Plato sagt, dem sie sich durch ihr Leben verähnlicht hat. So wie sie auf der Erde in ihrer Betrachtung von einzelnen Naturdingen zu allgemeinen Begriffen ihrer Gattungen, und von diesen zu göttlichen Ideen derselben, als ihren Ursachen, fortschritt; so wendet sie sich umgekehrt im Himmel von den göttlichen Ideen zu den Gattungen der Naturdinge und von diesen zu den Individuen, und erkent sie nun vollkommen. So sorgfältig sie aber hienieden die Individualitäten betrachtete, so nachläßig und gleichgültig betrachtet sie dieselben von oben herab. Ferner, so dunkel sie die göttlichen Dinge im Leben erkante, so deutlich erkent sie dieselben in jenem Zustande. Was sie im Leben einzeln durch ihre Organe im äussern Lichte erblickte, das erkent sie dort nach seiner Allgemeinheit im innern Lichte; denn so sehr sie ehedem auf die Sinne gerichtet war, so sehr ist sie dort auf die Vernunft gerichtet, in deren Auge

das

das göttliche Licht wiederſtrahlt. Durch dieſe innere Beſtrebung zum Göttlichen wird die Seele nach und nach mit der Gottheit ganz vereinigt, da zugleich die Gottheit ſelbſt ſie an ſich zieht und in ſich aufnimt. Alsdenn genießt ſie in Gott die höchſte und unveränderliche Seligkeit und Ruhe. Man darf aber nicht wähnen, daß die menſchlichen Seelen, weil ſie unter den Vernunftweſen die niedrigſte Gattung ausmachen, nicht zur Anſchauung des göttlichen Weſens ſelbſt gelangen können. Denn auch die Engel gelangen dazu nicht bloß durch ihr natürliches Vermögen, ſondern ſie werden auf eine übernatürliche Weiſe durch göttliche Kraft dazu hingezogen. Ein Werk, das durch übernatürliche Kraft bewirkt wird, kann durch die Verſchiedenheit der Natur der Gegenſtände von dieſer, nicht gehindert werden, indem der unermeßlichen Macht Gottes nichts zu widerſtehen vermag. Die göttliche Allmacht bewegt das ganze Univerſum eben ſo leicht, wie ſie den kleinſten Theil desſelben bewegt.

Ungeachtet Ficin hier die innigſte Vereinigung der Seele mit Gott lehrte, ſo hielt er es doch auch nicht für unglaublich, daß die Seele in einem künftigen Zuſtande wieder einen neuen Körper bekommen werde, und zwar aus folgenden Gründen. Erſtlich: Die Seele und der menſchliche Körper machen ein gewiſſes natürliches Compoſitum aus, und die Seele hat auch eine natürliche Neigung zum Körper. Es erhellt alſo, daß die Seele nicht bloß der Ordnung des Univerſum's ſelbſt zufolge, ſondern auch ihrer eigenen Natur gemäß, mit einem Körper verbunden werde, und daß es der Natur des Univerſum's und der Seele ſelbſt zuwider ſey, abgeſondert vom Körper immer fortzudauern. Was gegen die Natur eines Dinges iſt, kann nicht ewig bey demſelben ſeyn, und daraus

fließt,

fließt, daß die Seelen einmal wieder einen neuen Körper bekommen. Zweytens: Die einzelnen Seelen haben die natürliche Bestimmung, die individuellen Körper zu beleben und zu regieren. Denn das bringt die Natur eines Lebens mit sich, welches zwischen der Ewigkeit und der Zeit in der Mitte ist, und einerseits auf die Ewigkeit, andererseits auf die Zeit seine Richtung hat. So wie aber die Natur immer dieselbe bleibt, so bleibt auch die natürliche Richtung der Dinge immer dieselbe. Die Seelen, wenn sie auch eine Zeitlang vom Körper abgesondert sind, können doch ihre Neigungen zu den Körpern nie ganz verlieren. Daß aber eine natürliche Neigung ewig unbefriedigt bliebe, widerspricht der Weltordnung. Also werden auch die Seelen vermöge dieser Neigung ihre Körper einmal wieder bekommen. Drittens: Von dem Begriffe der Menschengattung ist die Seele der eine, und der Körper der andere Theil. Die Seele demnach in ihrer abgesonderten Existenz vom Körper ist unvollkommen, wie ein Theil ausserhalb demjenigen Ganzen es ist, zu dessen Vollendung er gehört. Das natürliche Bestreben der Seele wird daher niemals ruhig, und sie eben deßwegen auch nicht eher glückselig seyn, als bis sie ihr vollständiges Wesen durch neue Aufnahme eines Körpers wieder bekommen hat. Viertens: Die Tugenden sind der Belohnungen, und die Laster der Strafen würdig. Da diese nun in dem gegenwärtigen Leben nicht erfolgen, so müssen sie in einem künftigen statt finden. Der Körper aber nimt zugleich mit der Seele sowohl an den Tugenden, als an den Lastern Antheil, und er muß also der Seele wiedergegeben werden, damit er zugleich mit ihr auch die verdienten Belohnungen und Strafen empfangen kann. Es kann auch gar nicht ungereimt scheinen, daß die Seelen,

nachdem

nachdem ſie ihren natürlichen Zuſtand verlaſſen haben, in denſelben dereinſt zurückkehren würden. Auch die Planeten verlaſſen ihre natürlichen Wohnungen und kehren zu denſelben wieder zurück; die Theile der Elemente, die oft aus ihrem natürlichen Orte herausgetrieben ſind, und abgeſondert exiſtirt haben, ſtreben doch beſtändig zu jenem hin, und nehmen ihn endlich wieder ein. Für die unendliche allgegenwärtige Gottheit, die das Ganze aus Nichts erſchaffen hat, iſt es nicht ſchwer, wenn die Körper in die Elemente aufgelöſet ſind, ſie aus den Elementen wiederum zu verbinden. Es muß aber derſelbe Körper wieder hergeſtellt werden, weil es dieſelbe Form, nehmlich die Seele, iſt, die wieder mit ihm vereinigt wird. Nur wird der Körper ganz unſterblich wieder hervorgehn. Denn Gott hat von Anbeginn die Ordnung der Dinge ſo eingerichtet, daß der vernünftigen Seele, welche das ewigdauernde Leben und die natürliche Form des Körpers iſt, ihre Materie, das heißt, der Körper, auch darin entſpräche, daß er durch die immer lebende und immer nach Belebung ihrer Materie ſtrebende Seele auch auf gleiche Weiſe immer leben könte. Ein ſolches Vermögen iſt für das Univerſum nothwendig. Wenn Gott alſo den Körper wieder erneuert, ſo wird er ohne Zweifel jenes Vermögen realiſiren, damit es nicht auf immer ein bloßes todtes Vermögen bleibe. Ferner die göttliche Schöpfung der Welt wird, wenn einmal die Bewegung der Welt aufhört, die nur eine vollkommere Ruhe zum Zwecke hat, doch endlich auf etwas Beſtändiges gerichtet werden. Ficin hatte die wunderliche Grille, daß die Ruhe der Welt etwas Vollkommeres ſey, als ihre Bewegung; daß die letztere eigentlich jene zum Zwecke habe; und alſo einmal das ganze Univerſum in die tiefſte unbedingteſte

Ruhe,

Ruhe, als den höchsten Grad der Vollkommenheit desselben, übergehen werde, wobey denn die Gottheit, mit ihrem Werke, der Welt, identisch, völlig dem Gotte der Indier gleich seyn würde. Hört aber die Weltbewegung auf, so fällt auch die Veränderlichkeit des Körpers weg. und dieser wird alsdenn mit der Seele ewig verbunden bleiben können. Ich übergehe andere Raisonnements des Ficin, durch welche er die Unvergänglichkeit des zweyten Körpers zu beweisen sucht, weil sie zu empirisch grillenhaft sind, um eine Erwähnung zu verdienen.

Um zu beurtheilen, wie der Zustand einer unreinen Seele nach dem Tode seyn werde, muß man auf die Sitten und Beschaffenheiten der Lebenden achten. So wie die Sitten in der Jugend waren, so pflegt auch die Beschaffenheit des Alters zu seyn, und so sind denn auch die Neigungen der Abgeschiedenen. In dem gegenwärtigen Leben werden Tugend und Laster erzeugt; mit der Tugend entsteht der Anspruch auf Belohnung; mit dem Laster die Erwartung der Strafe. Im künftigen gelangen Tugend und Laster zur Vollendung. Die Tugend, sagt Ficin, ist der Anfang der Belohnung; die Belohnung selbst ist die vollendete Tugend; das Laster ist der Anfang der Strafe; die Strafe selbst ist das vollendete Laster *). Der Samen und was geerndtet wird, sind einerley. Wie wir also im Herbste des gegenwärtigen Lebens aussäen, so werden wir im Sommer des zukünftigen einerndten.

Aut

*) *Ibid.* lib. XVIII. cap. X. p. 407. Opp. T. I. Virtus est exoriens praemium; praemium est virtus adulta. Vitium est supplicium nascens; supplicium est vitium consummatum. Ein schöner Ausdruck der Idee, daß die Tugend sich selbst belohne, und das Laster sich selbst bestrafe.

Aut fusca nocte in Stygia palude pascemur, aut dia serena in campis vescemur Elysiis. Durch ein inneres Gesetz begeben sich die menschlichen Seelen alsdenn an die Orte, die ihrer Lebensart angemessen sind. Dieses Gesetz leitet die Seelen so unmerklich, daß Niemand die Leitung der Vorsehung gewahr werden wird, als bis er an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist. Die weitere Beschreibung der Belohnungen und Strafen der Seelen, wie Ficin sich dieselben dachte, gehört nicht hierher.

Man kann auch nach dem Zustande der Seelen fragen, die, bevor sie sich entwickelten und zur Reife gelangten, den Körper verliessen. Ficin bringt über denselben eine sonderbare Muthmaßung vor. Gott hat zwischen allen Extremen, die am weitesten von einander entfernt sind, eine Menge Mitteldinge gesetzt. Es läßt sich daher annehmen, daß es zwischen den glückseligsten und elendesten Wesen, als den Extremen, eine zahllose Mannichfaltigkeit von Wesen gebe, die einen verhältnißmäßig größern oder geringern Antheil an der Glückseligkeit oder am Elende haben. So könten nun ganz in der Mitte zwischen beyden Extremen Wesen seyn, die weder eigentlich elend, noch eigentlich glückselig wären, und vielleicht sind diese die abgeschiedenen Kinderseelen. Ficin ist hartherzig genug zu behaupten, daß sie gar nicht Ursache hätten, sich über die göttliche Gerechtigkeit zu beschweren, weil sie in ihrem künftigen Zustande zwar des Genusses einer höhern Glückseligkeit entbehrten, aber dafür auch des größern Elends überhoben wären. Da inzwischen die Kinderseelen auch das körperliche Leben verliessen, bevor sich die Vernunft in ihnen entwickelt hatte; manchen Menschen auch der Gebrauch der Vernunft im gegenwärtigen Leben durch ein unglückliches Schicksal

entzo-

entzogen wird; so ist es doch nach Ficin's Meynung der göttlichen Vorsehung auch angemessen, daß sie die Fähigkeit der Vernunft in ihrer Ausbildung in einem künftigen Leben auf irgend eine uns unerklärliche Weise erhalten, damit Niemand ohne seine Schuld den vollständigen Zweck seines Daseyns verfehle.

Ficin schließt endlich sein Werk mit folgender Betheurung: In omnibus, quae aut hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo, quantum ab ecclesia comprobatur: eine Protestation, die den Philosophen, besonders in Italien, gewöhnlich wurde, und womit sie nicht nur ihre Abweichungen von dem herschenden Kirchenglauben, sondern auch die offenbarste Bestreitung desselben beschönigten, und sich der Verfolgung der orthodoxen Geistlichkeit entzogen, bis diese jene Protestation für das erklärte, was sie wirklich war. Was in den übrigen Originalschriften vom Ficin, die philosophischen Inhalts sind, vorkomt, stimt mit seinem oben aus der Theologia Platonica entwickelten Ideensysteme genau zusammen, und ist nichts anders, als eine andere Darstellung, wohl gar wörtliche Wiederholung jener Ideen, oder eine Anwendung derselben auf besondere Materien. Eben den schwärmerischen und mystischen Charakter, welchen die theoretische Metaphysik des Ficin hatte, hat auch seine Moralphilosophie, wenn man sie im Ganzen nach ihren Principien und ihrer Tendenz beurtheilt. Ihr Princip liegt in der Idee des höchsten Guten, wonach alle vernünftigen Wesen streben, und dessen Object die Gottheit selbst ist. Alle Vorschriften zielen hier ab auf Abziehung der Seele vom Sinnlichen und Ertödtung der Sinnlichkeit, auf Streben nach Vereinigung der Seele mit Gott. Am häufigsten trifft man diese moralischen Vorschriften in den Briefen des Ficin

an, zu denen überhaupt in philosophischem Betrachte die Theologia Platonica der Commentar ist. Achtet man indessen auf die Tendenz der Ficin'schen Moralphilosophie im Ganzen nicht; so enthält sie im Einzelnen viel vortreffliche zur Veredlung des sittlichen Charakters anwendbare Maximen, oft sehr schön, kräftig und sententiös ausgedrückt, dergleichen am meisten in seinen Briefen zerstreut sind, die deßwegen auch eine zur Bildung der Moralität sehr lehrreiche Lectüre gewähren.

Ich habe aus mehr Gründen mich bey der Darstellung der Theologia Platonica länger verweilt. Sie ist dasjenige Werk aus der Epoche der ersten Wiederherstellung der sogenanten Platonischen Philosophie, in welchem sich die Beschaffenheit dieser, wie man sie damals auffaßte und anwandte, am vollständigsten und deutlichsten zeigt. Selbst der Neoplatonismus, der zu dem ganzen Systeme des Ficin den meisten Stoff dargeboten hat, so daß dieser selbst seine Ideen größtentheils als Meynungen der Platoniker vorzutragen pflegt, erscheint hier in eigenem Lichte; und, die eigenen Modificationen und Anwendungen abgerechnet, die ihm Ficin gab, als System in einem Zusammenhange und einer Klarheit, wie er von keinem der ältern Neu-Platoniker vorgestellt worden war. Das Studium der Theologia Platonica des Ficin kann daher sehr nützlich seyn, um den Neoplatonismus überhaupt, besonders nach der Ansicht und Darstellung des Plotin, deutlicher einzusehn. Aber auch als Beyspiel einer transscendenten Philosophie an sich selbst betrachtet hat das System des Ficin ein nicht geringes Interesse. Es ist auf der einen Seite ein Pantheismus von ganz eigener Art. Die Gottheit wird darin nicht bloß als Urheber des Universums's

sum's vorgestellt, sondern auch mit demselben identificirt; denn sie ist die ewige Urform aller Formen; alle Dinge sind durch sie und in ihr; und auch die absolute Materie existirt allein durch die Gottheit, welche dieselbe nach dem gewöhnlichen Ausdrucke aus Nichts hervorbrachte. Alle Dinge beziehen sich auch in mehr oder weniger entfernten Graden auf die Gottheit, und streben danach, sich mit ihr zu vereinigen, und mit ihr Ein Ganzes auszumachen, dessen letzter Endzweck vollkommenstes Daseyn, absolute Ruhe, und Seligkeit ist. Dennoch aber unterscheidet auch Ficin wieder die Welt von ihrem göttlichen Urheber, und insofern kann man sein System Theismus nennen. Die Gottheit ist ihm eine absolut einfache, ewige, unendliche, allmächtige Intelligenz, unbegreiflich erhaben über alle Geschöpfe, selbst über diejenigen, welche ihr am nächsten sind. Die Welt ist das Werk Gottes, mit welchem die Zeit entstand, oder das mit der Zeit zugleich begann. Sie enthält mannichfaltige Gattungen von Wesen, die in endlosen Stufengraden der Vollkommenheit bis zur absoluten Materie existiren, und von denen die höhere Gattung immer die formende, bestimmende Ursache der niedern ist. Ungeachtet der Determination der vernünftigen Seelen durch die höhern Engel, und dieser wieder zuletzt durch die Gottheit, behauptet Ficin die Freyheit aller Intelligenzen, die persönliche numerische Selbstständigkeit besonders der menschlichen Seelen, und disputirt gegen die Theorie des Averrhoes von dem allgemeinen Verstande, und die Theorie anderer älterer Philosophen von der Weltseele. Ungeachtet Gott das absolut einfachste, geistigste, vollkommenste Wesen ist, das nicht in der Zeit, sondern in einer Ewigkeit ohne Zeit existirt, dessen Thätigkeit in Einem und demselben

Acte das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige umfaßt, emanirt dennoch aus der Gottheit die Materie als das Princip aller Zusammensetzung und Veränderung, und eben dadurch als das Princip der Vergänglichkeit, der Zerstörung, des Unvollkomnen, des Uebels und des Bösen. Neben der Materie geht zugleich aus der Gottheit die Form hervor, als reiner Actus, wiewohl schon in dem ersten Engel oder der obersten Gattung der Engel unvollkomner, als der göttliche Actus selbst, und in den niedern Graden der geistigen Wesen immer an Vollkommenheit abnehmend; bis sie sich zuletzt in bloße Lebenskraft und organisirende Form verliert, die sich der Materie immer mehr verähnlicht, und theilbar, veränderlich, vergänglich, wie diese, wird. Aus den verschiedenen Vollkommenheiten der Formen oder geistigen Kräfte, die vom Ficin nach den Gattungsbegriffen der Dinge bestimt werden, geht eine Erklärung des innern Zusammenhanges der Gattungen der Dinge hervor, bey welcher, wenn man von der phantasirenden Vernünfteley abstrahirt, die das ganze System erzeugte, der Scharfsinn und die Consequenz des Ficin im Einzelnen nicht selten Bewunderung verdienen. Wenig Philosophen haben auf die innere Ausführung ihrer Systeme, wenn diese original waren, so viel Fleiß verwandt, als Ficin bey dem seinigen; und dieses mußte ihm auch nach seinem Vorgänger, dem Plotin, um so schwerer werden, da das ganze System auf transscendenten Principien beruhte, deren Folgen so oft mit der Erfahrung im Widerstreite waren; und da er eben aus dem Grunde so verschiedene Meynungen der Neu-Platoniker und anderer diesen entgegengesetzter Parteyen entweder mit jenen Principien vereinbaren, oder aus denselben widerlegen mußte. Wenn man sich ein philosophisches

System

System denkt, deſſen Principien in der That volle objective Gültigkeit zukäme, wie etwa den Axiomen der Mathematik; ſo würde es nur einer gemeinen Conſequenz im Denken, und der factiſchen Erfahrung bedürfen, um das Syſtem ſelbſt in ſeinem innern Detail auszubilden. Aber je einſeitiger und ungültiger die Principien eines philoſophiſchen Syſtems ſind; je weniger ſich die factiſche Erfahrung ihnen gemäß zur Wiſſenſchaft erheben laſſen will; deſto mehr Kunſt und Studium wird auf Seiten des Erfinders desſelben erfodert, um ihm ein täuſchendes Anſehn zu geben, und die Erfahrung mit ihm in eine wenigſtens ſcheinbare Harmonie zu bringen. Dieſe Kunſt, wo man ſie bey einem Syſteme antrifft, wenn dieſes ſelbſt auch nur ein ſehr gebrechlicher Altar im Heiligthume der Wahrheit iſt, beweiſt doch allemal einen in ſeiner Art ehrenwerthen Vernunftkünſtler, und giebt ihm auf ein rühmliches Andenken in der Geſchichte der Philoſophie Anſpruch. In dem Syſteme des Ficin wird den talentvollen Vernunftkünſtler gewiß Niemand vermiſſen, der es auch nur aus dem von mir gegebenen Abriſſe desſelben kennen lernt, und auf ſein Zeitalter und die Art der Bildung, welche ſein philoſophiſcher Geiſt erhielt und unter ſeinen Umſtänden erhalten konte, Rückſicht nimt. Die größte Achtung verdient ſein wahrhaft philoſophiſcher Eifer, mit welchem er die menſchliche Natur, ihren Standpunct im Univerſum, ihr Verhältniß ſowohl zur übrigen thieriſchen und lebloſen organiſirten Natur, als zu den höhern Ordnungen der Weſen bis zur Gottheit hinauf, ihre Beſtimmung, ihre Hoffnungen zur Unſterblichkeit, aufzuklären, bemüht war. Es giebt keinen Philoſophen des Alterthums und der neuern Zeit, der eine ſolche Mannichfaltigkeit von Gründen für die Geiſtigkeit und Unſterblichkeit der

Seele aufgestellt hätte, wie Ficin vorgebracht hat; und es dürften unter den theoretischen Gründen der Neuern wenig oder gar keine seyn, an die er nicht schon gedacht hätte, oder die in den von ihm vorgetragenen nicht bereits enthalten wären. Freylich ist sehr Vieles, was er über die Natur der Seele und ihre Unsterblichkeit sagt, im Geiste seines Systems gedacht, und steht und fällt mit demselben; in dieses System hatte er sich einmal so hineinstudirt, daß es ihm nicht möglich war, aus demselben herauszublicken, und sich zu einem freyen Standpuncte des Philosophirens zu erheben. Aber man bemerkt doch, daß er alle die Schwierigkeiten erkannt hatte, die dem dogmatischen Spiritualismus und den Folgen aus demselben entgegenstehn, und sie zu heben suchte. Daher kann auch ein neuerer dogmatischer Spiritualist beym Ficin sehr viel Brauchbares finden.

Wie wenig haltbar für die prüfende Vernunft die Theologie oder eigentlicher die Pneumatologie des Ficin sey, man mag nun ihr Resultat Pantheismus oder Theismus nennen, erhellt schon daraus: daß sie nach dem oben gegebenen allgemeinen Umrisse derselben diese beyde einander entgegengesetzten Prädicate zuläßt; denn dadurch verräth sich schon der innere Widerstreit hinlänglich, der in dem Ganzen herscht. Sind Materie und Form, das Leblose und das Lebendige, das Theilbare und das Einfache, Körper und Geist, das Endliche und das Unendliche, Existenz in Raum und Zeit, und absolute Existenz ausserhalb diesen beyden, Seyn und Nichtseyn, Ewigkeit und Vergänglichkeit, Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Wohl und Uebel, Gutes und Böses, einander specifisch entgegengesetzt; so daß sie sich schlechthin in demselben Subjecte aus-

ausschliessen, und nicht zugleich statt finden können; so ist auch ihre Ableitung aus demselben Urprincipe, sie mag pantheistisch oder theistisch vorgestellt werden, unbegreiflich; bey der pantheistischen Vorstellungsart wenigstens so lange, als die der unbedingten Realität entgegengesetzten bedingten Prädicate für Realitäten gelten sollen. Daß Ficin selbst dieses nicht einsah, davon lag der psychologische Grund theils in seiner vernünftelnden Phantasie, die, indem er reine Verstandesbegriffe zu denken wähnte, immer sinnliche Merkmale denselben andichtete, ohne daß er es bemerkte; wodurch denn leicht eine Assimilation an und für sich ganz entgegengesetzter und einander ausschliessender Merkmale entstehen konte; oder die ihm Vernunftideen, denen in der That kein Gegenstand in der Anschauung entsprach, doch als wirklich realisirt vorgaukelte; theils rührte es auch von Ficin's Anhänglichkeit an die Platonische Ideenlehre her, die er consequenter verfolgte und weiter ausführte, als es dem Plato selbst je zu thun eingefallen war; bey welcher er aber mehrere Voraussetzungen des Plato, z. B. von der ewigen Materie neben der Gottheit, von der ursprünglichen Bewegkraft dieser Materie, von dem scharfen Gegensatze zwischen der Verstandeswelt und der Sinnenwelt, nicht annahm; denn diese letztern Voraussetzungen im eigentlichen Platonismus waren durch den Einfluß der Alexandrinischen Philosophie aus dem Neoplatonismus verdrängt worden, und durften auch als dem Christenthume widerstreitend vom Ficin nicht angenommen werden; wodurch folglich der letztere auch der Vortheile entbehrte, die Plato aus jenen Voraussetzungen gezogen hatte.

Wenn Ficin z. B. die Materie und Form als objective Elementarprincipien der Welt vor-

stellt, so wähnte er, absolute Realitäten zu denken, die Materie als positives Subject des Leidens, und die Form als positives Subject der Kraft, die nachher mit einander die Körperwelt bewirken. Aber die Materie ohne die Form ist strenge genommen der leere Begriff des Dinges an sich; denn wenn Ficin der Materie Ausdehnung im Raume und Theilbarkeit beylegte, so dachte er sie schon mit der Form, und nicht unabhängig von derselben; und so erschien ihm die Materie immer in einem Bilde der transcendentalen Phantasie, wo er sie doch an sich selbst als Object eines allgemeinen Verstandesbegriffes zu denken glaubte. Wiederum der Begriff der Form ist nichts weiter als entweder der Begriff unsers theoretischen Ich, der bloß logisch ist, und ohne eine Beziehung auf Anschauung, das heißt hier, auf Materie, gar keine reale Bedeutung hat; oder der praktische Begriff unsers Individuum's, der an sich selbst wohl subjectiv erkant wird, dem aber objectiv als bloßem Principe der Praxis (Kraft) gar keine Anschauung, also nichts Reales für die Erkentniß, correspondirt. So beruht demnach das ganze System des Ficin, sofern die Gültigkeit desselben von der objectiven Realexistenz der beyden angenommenen Elementarprincipien, Materie und Form, abhängt, auf ein paar leeren Begriffen, denen nur die Phantasie einen realen Gehalt andichtete.

Die Ideen Ficin's vom Universum, und von der obersten Realursache desselben, der Gottheit, waren bloße Vernunftideen, denen kein Gegenstand in der Anschauung entsprach. Gleichwohl wähnte er diese Ideen realisirt zu haben, oder eine objective Erkentniß ihrer Gegenstände zu besitzen; und dies wiederum mittelst einer bloßen Täuschung der vernünftelnden Phantasie. Eine Folge dieser Täuschung war

der

der grenzenloseste Mysticismus, und zugleich der auffallendste Widerspruch im Innern des ganzen Systems. Ficin mußte die Gottheit als den reinsten absolutesten geistigen Actus vorstellen; er mußte ihre Existenz über Raum und Zeit erheben; ihr eine Ewigkeit ohne alle Succession der Momente beylegen; Allgegenwort in der Körperwelt ohne alle räumliche Ausdehnung; und doch sind alle diese Prädicate entweder ganz sinnleer oder völlig widersinnig. Was er sich wirklich unter der Gottheit dachte, war nicht mehr und nicht weniger, als sein eigenes reines Selbstbewußtseyn in der höchsten ekstatischen Spannung, die ihm möglich war; und die Täuschung der Phantasie, die ihm dieses überspante reine Selbstbewußtseyn als objectives Wesen vorbildete, bahnte eben dadurch den Weg zum Mysticismus. Dieser ist psychologisch betrachtet in seinem höchsten Grade das Bestreben der Phantasie, das reine Selbstbewußtseyn einzubilden, das sich zuletzt in eine Ekstase verliert, die denn auch wirklich, wie im Plotin'schen System, so auch beym Ficin, das Princip und das Ziel alles Philosophirens ist. Der Mysticismus aber verwandelt den Gegenstand, der dem Begriffe nach das reinste Verstandesobject seyn sollte, in ein Sinnending, indem er ihm unfehlbar sinnliche Merkmale unterschiebt. Das nächste Merkmal, was sich der Phantasie hier darbietet, ist das Licht; dieses scheint der geistigen Natur so angemessen zu seyn, daß es in der Orientalischen und Alexandrinischen Philosophie für geistig gehalten wurde; und Ficin nebst andern philosophischen Mystikern seiner Art, um so weniger Bedenken tragen konten, die Gottheit, die Engel, und die Seelen überhaupt, als Lichtwesen vorzustellen; ohne daß es ihnen hierbey einfiel, daß sie eine sinnliche Qualität auf die geistige Natur übertrugen.

trugen. Dadurch wurde nun der mystischen Phantasie in der Theologie und Pneumatologie nicht nur ein völlig freyer Spielraum eröffnet; sondern die Phantasie verwandelte sich auch gleichsam in die Vernunft, und die Vernunft in die Phantasie, wodurch der Wahn von einer wirklichen Erkentniß jener transscendenten Gegenstände fast ganz unvertilgbar wurde. Das Verführerische dieses Wahns, auch bey einem übrigens vortrefflichen Kopfe, wie Ficin unleugbar war, der noch dazu mit seinem philosophischen Talente eine ausgebreitete historische Gelehrsamkeit und physikalische und medicinische Kentnisse und Erfahrungen verband, erhellt wohl am meisten daraus: daß man die höchste Seligkeit Gottes und aller Geister, und sogar den letzten Endzweck des körperlichen Universum's, in die unbedingteste Ruhe und Unbeweglichkeit setzte. Freylich bleibt, wenn die mystische Phantasie statt der Vernunft die Erkentnißquelle der göttlichen Natur und des Endzwecks des Universum's ist, kein anderes Resultat übrig.

Eben so auffallend, wie bey Ficin's Theorie von der göttlichen Natur und dem Verhältnisse dieser zur Welt, offenbart sich die Täuschung der vernünftelnden Phantasie, die das bloße Vernunftideal vom Universum, dem nie ein Object in der Anschauung entsprechen kann, als objectiv realisirt, oder wenigstens einer objectiven Realisirung fähig, vorbildete, bey Ficin's Begriffe vom Universum selbst und den innern Gesetzen desselben. Er mußte das Universum als ein Werk der Gottheit vorstellen, folglich als endlich, und es in dieser Qualität der unendlichen Gottheit selbst entgegensetzen. Dennoch konte er nicht umhin, einen unendlichen Raum, und mit diesem eine unendliche Materie anzunehmen; da er einmal den Raum für ein wesentliches Prädicat der Urmaterie hielt,

hielt, und dieser gar keine Grenze zuläßt. Dadurch hob er aber die angenommene Endlichkeit der Welt wieder auf, und brachte seinen Begriff vom Universum mit sich selbst in Widerspruch. Er mußte ferner einen Anfangspunct der Schöpfung in der Zeit setzen, und dennoch zugleich in Gott einen ewigen Grund des Daseyns der Welt annehmen, wodurch er auch jenen Anfangspunct wieder aufhob. Nun half er sich freylich, wie viele andere ältere und neuere Theologen gethan haben, damit, daß er erst mit der Schöpfung die Zeit entstehen ließ, und Gott eine Ewigkeit zuschrieb, die nicht Ewigkeit der Zeit, so wie in Beziehung auf den Raum, eine unendliche Existenz, die nicht örtlich sey. Allein er bedachte nicht, daß er mit jenen negativen Prädicaten der göttlichen Existenz diese selbst für unser Vorstellungsvermögen vernichtete; daß eine Ewigkeit ohne Zeit und eine Existenz ausser einem Orte für uns ganz unvorstellbar sind. Daher auch das Widersinnige in seiner Erklärung der Möglichkeit der täglichen Schöpfung der menschlichen Seelen, die seiner Hypothese gemäß zwar nach dem Ursprunge der Zeit entstehn, aber doch von Gott in demselben Acte der Ewigkeit, der die vergangene, gegenwärtige und künftige Zeit zugleich umfaßt, wie alle übrige Dinge, geschaffen werden. Ficin mußte ferner das Universum sowohl überhaupt genommen, wie im Einzelnen, als ein Werk der Determination der göttlichen Urkraft vorstellen; er lehrte also eine prästabilirte Harmonie der Dinge; die Gottheit ist ihm die Urform, die alle übrigen Formen unter sich begreift; die höhere Form determinirt immer die niedere; und die Formen bestimmen wiederum zuletzt die Materie. So ist das Universum eine Kette, wo immer ein Glied in das andere greift, und die in der Hand des Schöpfers ihre Determination empfängt.

Fata-

Fatalismus also, wenn auch ein solcher, der auf einem verständigen Principe beruht, ist nach dieser Vorstellungsart das Gesetz des Weltalls. Dennoch ließ er die Engel und die vernünftigen Seelen überhaupt nach Freyheit handeln, und mußte sie so handeln lassen, wenn er sie nicht mit der Körperwelt in Eine Classe setzen wollte, von welcher sie doch als geistige Naturen specifisch verschieden seyn sollten. Dadurch machte er das Universum, zumal sofern nach seiner Theorie in demselben alles zunächst durch die Engel und die Seelen bestimt wird, wieder von der göttlichen Determination unabhängig. Es liegt aber ein offenbarer Widerspruch darin, daß die Kraft des Engels, die unmittelbar durch die Kraft der Gottheit bestimt und begriffen wird, frey, das heißt anders handeln könte, als die Determination der letztern es mit sich bringt; so wie es sich ebenfalls widerspricht, daß die Kraft der vernünftigen Seelen, die zunächst und unmittelbar durch die Kraft der Engel bestimt und begriffen wird, sich nach Freyheit äussern könte. Hier ist also nicht minder Ficin's Begriff vom Universum und dem innern Verhältnisse der Weltwesen zu einander sich selbst widerstreitend. Inzwischen ließ er sich durch alle diese Widersprüche in seiner kosmologischen Theorie nicht irren, und bemerkte sie auch wohl nicht einmal, weil er die wahre Beschaffenheit des reinen Verstandes und der Vernunft an sich, und das Verhältniß dieser Vermögen zur Sinnlichkeit und Phantasie miskante; und namentlich die Phantasie jene Widersprüche, die ihm nothwendig aufgefallen sein müßten, wenn er die Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, des Geistigen und Körperlichen, des Determinismus und der Freyheit, schärfer in ihrem Gegensatze gedacht hätte, immer zu übertünchen oder scheinbar auszugleichen wußte.

Eine

Eine Idee, die durchweg im Systeme des Ficin herscht, und eine Grundstütze desselben ausmacht, ist die Ordnung der Weltwesen nach immer höhern Stufengraden der Vollkommenheit bis zu dem allervollkommensten Wesen hinauf. Aus dieser führte er den Beweis des Daseyns Gottes als des allervollkommensten Wesens selbst; und auch der nothwendigen Existenz aller übrigen Gattungen von Wesen bis zu den unvollkommensten herab. Es verleitete ihn zu jener Idee die Anlage der Vernunft, von dem Bedingten auf die höhern Bedingungen bis zum Unbedingten zu schliessen nach der Verstandesregel der Arten und Gattungen. Da diese Vernunftanlage in der Erfahrung, so weit diese reicht, ihre objective Anwendung findet, hier immer eine Art von Naturdingen die andere an Vollkommenheit übertrifft, und die Arten sich auf Gattungen, und die Gattungen sich auf einen höchsten Gattungsbegriff zurückführen lassen; so wird jene Idee durch die Erfahrung selbst bestätigt, und scheint daher auch zu analogischen Schlüssen über die Erfahrung hinaus zu berechtigen. Inzwischen misverstand Ficin den Ursprung und die Bedeutung der logischen Verstandesregel der Arten und Gattungen, wie der discursiven Begriffe überhaupt — ein Misverständniß, das er mit dem Plato gemein hatte — und von der Erfahrung in Ansehung der Stufengrade der Vollkommenheit der Naturdinge, in Beziehung auf welche er auch das wahre Princip des Erkentnißvermögens nicht einsah, machte er einen Gebrauch, der weit über die Schranken hinausgieng, innerhalb deren er gültig seyn konte. Daß die allgemeinen Begriffe bloß logische Bedeutung hätten, und ihnen keine Objecte ensprächen, nahm er nicht an; vielmehr räumte er im Geiste des Platonischen Systems den Objecten

jener

jener die eigentliche und wahre Wirklichkeit in der Intellectualwelt, oder im göttlichen Verstande ein, der aber nur von dem reinen Verstande, wiewohl von diesem unmittelbar, angeschaut werden könne. So wie aber die objective Realität der allgemeinen Begriffe wegfällt, so wird auch damit ein großer Theil des Fieinschen Systems in einen leeren logischen Traum verwandelt. Die Ordnung der Naturdinge ist eine Folge der Reflexion nach subjectiven teleologischen Principien, mit denen zwar die Natur zusammenstimt, die wir aber doch objectiv auf die Natur zu übertragen keine Befugniß haben. Wenigstens läßt sich daraus, daß sie in der Natur statt hat, was man allenfalls dem Ficin zugeben kann, nicht folgern, daß sie schlechterdings nothwendig sey, und daß sie sich auf fünf Hauptstufengrade zurückführen lassen müsse. Daß es über den Menschen hinaus noch einen Engel gebe (als Gattungsbegriff), und daß über den Engel die höchste Gattung (Gott) existiren müsse; waren Schlüsse, wobey den Ficin auch die Analogie der Erfahrung verließ. Dadurch, daß Ficin die fünf Stufengrade der Vollkommenheit in der Ordnung der Wesen als nothwendig aufstellte, wurde er auch genöthigt, einen Grund dieser Nothwendigkeit in der Beziehung der Weltwesen selbst zu einander anzunehmen. Dieser Grund konte kein anderer seyn, als daß die Gattung des niedern Stufengrades der Wesen durch die Gattung des höhern bestimt werde, und jene nicht ohne diese existiren könne. Freylich nahm er den Grund auch an, aber ohne ihn zu beweisen, und aus der Erfahrung zu documentiren; vielmehr mit der Erfahrung im Widerstreite. Sofern in der organisirten Materie und in der thierischen Schöpfung sich eine Bildungskraft und Lebenskraft zeigt, konte er allerdings sagen,

daß

daß ein Seelenwesen (die Form) die organische lebloſe und die thierische Natur bestimme, belebe und regiere. Dabey blieb er aber nicht stehen, und konte es zufolge des obigen Grundes auch nicht. Vielmehr behauptete er nun, daß die vernünftige Seele überhaupt (der Gattung nach) die organische und thierische Seele bestimme, belebe und regiere; zu dieser Behauptung gebrach es ihm aber in der Erfahrung an aller Analogie; im Gegentheile die Erfahrung widersprach ganz entscheidend. Das vernünftige Seelenwesen konte Ficin lediglich nach dem menschlichen beurtheilen; er räumte auch dem letztern ausdrücklich jenen determinirenden Einfluß auf die organische und thierische Natur ein. Gleichwohl lehrt die Erfahrung, daß ausserhalb dem Bezirke der Kunst die menschliche Seele gar keinen Einfluß auf die organische und thierische Natur habe, und daß selbst die Kunst das Daseyn der letztern voraussetze, und zu den wesentlichen Determinationen derselben im geringsten nichts beytragen könne. Eben so lehrt die Erfahrung, daß die organische und thierische Natur den Determinationen der menschlichen Seelen sehr oft entgegenwirke; daß selbst im Subjecte des Menschen zwischen seiner thierischen und vernünftigen Natur ein Zwist obwalte, in welchem jene nicht selten den Sieg davon trägt. Sofern Ficin vollends die vernünftigen Seelen überhaupt durch die Gattung der Engel bestimt werden ließ, webte er ein bloßes Hirngespinst, dessen Realität er gar nicht beurkunden konte, und dem auch seine eigene Behauptung von der Freyheit der vernünftigen Seelen geradehin entgegen stand.

Nach der obigen Kritik des Ficinschen Systems im Ganzen, sofern es Theologie, Pneumatologie und Kosmologie enthält, die unter dem Namen der Theologia Platonica in demselben zusammen begriffen wer-

den

den konten, weil sie wirklich in unzertrennlicher Verbindung mit einander stehn, und gewissermaßen jeder von jenen drey wissenschaftlichen Namen auf das Ganze gepaßt haben würde; läßt sich nun schon der Werth der Theorie des Ficin von der Unsterblichkeit der Seele und ihrem Zustande nach dem Tode überhaupt genommen, beurtheilen. Man muß hier aber diejenigen Raisonnements unterscheiden, die unmittelbare Folgen des Ficinischen Systems sind, und deren Gültigkeit lediglich von der Gültigkeit des letztern abhängt; und solche, die auch an und für sich, unabhängig von dem übrigen Ficinischen Systeme, philosophischen Werth oder Unwerth haben, etwa weil sie auf andern Gründen beruhen, und nur zufällig als mit dem Systeme verträglich eingemischt sind. So hat Ficin mancherley Argumente aus der verschiedenen Natur des Seelenwesens und der Körper vorgebracht, um die Unvergänglichkeit jenes darzuthun, wenn auch diese der Vergänglichkeit unterworfen sind. Diese Argumente stützen sich auf empirische Thatsachen des Bewußtseyns, und könten von Jemand benutzt werden, der die anderweitige Vorstellungsart des Ficin gänzlich verwürfe, wie sie denn auch häufig von den neuern Psychologen zum Beweise der Unsterblichkeit der Seele benutzt worden sind. Andere Argumente des Ficin sind von den moralischen Anlagen der menschlichen Seele entlehnt, und fallen mit mehrern der neuern sogenanten moralischen Gründe für die Unsterblichkeit zusammen; obgleich Ficin bey weitem weniger Rücksicht auf die Folgen genommen hat, die aus der Anlage zu der Moralität in Beziehung auf sein Thema fließen, als er hätte nehmen sollen und können, und als man von einem moralischen Mystiker, wie er war, hätte erwarten dürfen.

Es

Es wäre sehr überflüssig und ermüdend, wenn ich alle einzelne Raisonnements des Ficin, die er aus seinem Systeme über Gott und Welt zur Begründung der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen entwickelt, hier wiederholen und kritisch prüfen wollte. Ich kann vielmehr die Würdigung der meisten unter ihnen nach den angegebenen Gründen, die das Ficinsche System überhaupt als unhaltbar darthun, völlig den Lesern anheimstellen. Nur einige will ich hier noch kurz und im Allgemeinen berühren. Es folgt daraus, daß die vernünftigen Seelen den mittlern Stufengrad in der Reihe der Weltwesen einnehmen; hingegen, wenn sie nicht unsterblich wären, diesen nicht einnehmen könten, weil sie alsdenn zur thierischen Natur gehörten, und mit den Ordnungen der höhern Geister keine Verwandtschaft hätten, für die wirkliche Unsterblichkeit der Seele nichts; weil die ganze vom Ficin angenommene Ordnung der Weltwesen nach Stufengraden der Vollkommenheit eine bloße Hypothese ist, deren Unerweislichkeit im Allgemeinen ich schon oben bemerkt habe. Die Seele als formende Kraft ihres eigenen Körpers und der körperlichen Natur überhaupt, die als solche fortdauern müsse, ist nicht minder eine unerwiesene und unerweisliche Hypothese. Ob die Organisation des menschlichen Körpers, und das belebende und bildende Princip in demselben, in dem vernünftigen Seelenwesen seinen Grund habe; läßt sich aus der Erfahrung nie beweisen, die vielmehr gerade das Gegentheil zu lehren scheint. Die eigentlich körperlichen Functionen, die zur Bildung des Körpers im Mutterleibe nothwendig gehören; die nachher die Erhaltung, Ernährung, das Wachsthum des Körpers bewirken; gehen ohne alles Zuthun der vernünftigen Seele vor sich, und die vernünftige Seele kann nur indirecten Einfluß darauf

haben, sofern sie überhaupt den Körper als Werkzeug ihrer Zwecke betrachtet und behandelt. Das Princip des Lebens und der organischen Bildung scheint also in dem menschlichen Körper eben so unabhängig zu wirken, wie in der thierischen und organischen Natur überhaupt; und hierdurch wird der Begriff der Seele, als einer Form des Körpers, welche an sich selbst und ihrem eigenen Wesen nach die dem Körper entgegengesetzten Eigenschaften haben müsse, wo nicht ganz aufgehoben, doch sehr problematisch gemacht. Ficin hat auch selbst dadurch, daß er das den Körper belebende, ernährende und durch ihn empfindende Princip mit der vernünftigen Substanz der Seele identisch nahm, seiner Theorie von dem vernünftigen Seelenwesen überhaupt, und seinen Folgerungen aus dieser zum Behufe der Unsterblichkeit, gar sehr geschadet. Er fand sich dazu bewogen, weil ihm jene Seelenvermögen das Band zu seyn schienen, wodurch die vernünftige Seele mit dem materiellen Körper zusammengeknüpft würde, und er auch die Voraussetzung zur Auflösung noch mancher anderer Probleme brauchen zu können glaubte. Allein er bedachte auf der andern Seite nicht, daß das Vermögen der Seele, den Körper zu beleben und durch ihn zu empfinden, mit dem Tode desselben aufhöre; wenn man also auch die Fortdauer der Seele als formenden Princips der Materie nach dem Tode einräume, doch nur ein leeres Vermögen übrig bleibe, das sich nach dem Tode, da ihm die Bedingung seiner Aeusserung, der Körper fehlt, gar nicht weiter äussern kann, also gar nicht in der Wirklichkeit existirt. Denn die Seele als vernünftige Substanz trägt zur Formung des Körpers gar nichts bey, ob sie gleich die Wirkung des animalischen Lebens und Bildungsprincips, als freye und oberste Beherscherinn

ſcherinn des Körpers verſchieden richten, modificiren, hemmen und beym Selbſtmorde ganz unterdrücken kann. Weil das Empfindungsvermögen durch den Tod des Körpers bey vorausgeſetzter Fortdauer der Seele leer und todt bleibt; ſo ſah ſich deßwegen Ficin auch genöthigt, zu behaupten, daß die Seelen wieder in den menſchlichen Körper zurückkehren würden, welchen ſie hier im Leben getragen hätten; indem die Glückſeligkeit der Seelen nicht vollkommen ſeyn würde, wenn ſie nicht ihr vollſtändiges Weſen, zu welchem auch der Körper gehörte, ohne welchen ſie die Vermögen der Empfindung und Ernährung nicht äuſſern könten, wieder bekämen. Da Ficin gleichwohl keine Wanderung der Seelen von Zeit zu Zeit aus den Körpern in eben dieſelben ſtatuiren konte und wollte, weil dieſe ſeinem übrigen Syſteme widerſprochen haben würde; ſo mußte er den menſchlichen Körper, welchen die Seele nach dem Tode wieder erhielt, als unvergänglich vorſtellen; wobey ihm freylich die chriſtliche Lehre von der Auferſtehung der Leiber und im philoſophiſchen Betrachte die Idee von der ewigen Unbeweglichkeit und Ruhe als dem Ziele des Univerſums zu ſtatten kam.

Um die Unſterblichkeit der Seelen zu erweiſen, bemühte ſich Ficin auch ganz vorzüglich, ihre Einfachheit darzuthun. Darauf ſind alle Argumentationen gerichtet, die von der Identität des empfindenden, denkenden und wollenden Princips im Menſchen entlehnt ſind, und welche neuere Philoſophen noch beſtimmter und factiſch richtiger ausgeführt haben, als ſie vom Ficin ausgeführt werden konten. Da ſich alle jene Seelenthätigkeiten zuletzt auf das Bewußtſeyn gründen, von dieſem aber nicht mit Sicherheit auf die Natur des ihm zum Grunde liegenden Princips geſchloſſen

schlossen werden kann, so folgt aus ihnen auch die Einfachheit der Seele an sich selbst nicht. Würde auch dem Ficin die Einfachheit der Seele zugestanden, so wäre doch damit noch nicht ihre Unsterblichkeit dargethan; es wäre nur damit bewiesen, daß die Seele nicht eben so untergehn könne, wie der Körper, durch Trennung seiner Theile; aber die Unmöglichkeit einer Vernichtung oder gradweisen Erlöschung des Seelensubjects wäre nicht entschieden.

Das stärkste Argument, das Ficin für die Unsterblichkeit der Seele braucht, und welches seinem philosophischen Geiste die meiste Ehre macht, ist dasjenige, welches er von der Freyheit hernimt. Diese ist eine Eigenschaft der menschlichen Seele, durch welche sie sich specifisch der körperlichen Natur entgegensetzt, und durch welche sie diese sogar ganz aufzuheben fähig ist. Es können also dem freyen Subjecte, als dem Körper entgegengesetzt, die Eigenschaften nicht zukommen, welche dieser hat, und es ist nicht mit diesem an dieselben Bedingungen der Vergänglichkeit gebunden. Weiter läßt sich indessen auch hieraus nichts schliessen. Ob die Kraft der Freyheit ewig dauern werde, läßt sich doch nicht mit Gewißheit entscheiden, weil wir dieselbe ihrer Natur nach gar nicht kennen. Auch gehört zum Begriffe der Unsterblichkeit in dem Sinne, wie wir sie hoffen und wünschen, mehr als die bloße Fortdauer der absoluten Kraft, die vielleicht statt finden könte, aber ohne Bewußtseyn der Identität der Person; und dieses ist aus dem Begriffe der Freyheit nicht erweislich. Ueberhaupt, wie Bewußtseyn, Erinnerung des vorherigen Zustandes in diesem Leben, in einem künftigen für die Seele ohne die Organe des Körpers möglich seyn werde; an die Auflösung dieses Problems hat Ficin fast gar nicht gedacht;

ungeachtet ihn schon die Aristotelische Seelenlehre darauf hätte aufmerksam machen können. Daß er den Punct absichtlich mit Stillschweigen übergangen habe, ist bey der Genauigkeit, womit er sonst alle Schwierigkeiten wegzuräumen trachtet, die etwa der Unsterblichkeit der Seele im Wege standen, nicht wahrscheinlich. Vielleicht achtete er deßhalb nicht darauf, weil er die Seele auch im körperlosen Zustande das Vermögen der Empfindung haben ließ; nur vergaß er, daß nach seiner eigenen Theorie dieses sich ohne die Bedingung des Körpers nicht äussern konte; wodurch er also der absoluten Seele alle Möglichkeit der Empfindung, d. i. alles Bewußtseyn, benahm.

Bey der Prüfung der übrigen Argumente für die Unsterblichkeit will ich aus den oben bemerkten Gründen nicht länger verweilen. Die Hypothesen, die Ficin am Schlusse des Werks aufstellt, über das Vordaseyn der Seele vor diesem Leben, über die Art ihres Eintritts in den Körper und ihres Ausganges aus demselben; über den Zustand der Seele nach dem Tode; über die moralische Vergeltung; sind entweder offenbare Grillen, oder doch bloße Vermuthungen und Träume, die keiner Kritik ihres philosophischen Werthes bedürfen. Zum Theile hatten sie ihren Grund in der damaligen christlichen Dogmatik, und manche scheint Ficin vorgetragen zu haben, um zu zeigen, wie sich seine Philosophie mit dem herschenden Kirchenglauben vereinigen lasse.

* * *

Die Geschichte der Platoniker des XIV. und XV. Jahrhunderts, die bisher charakterisirt sind, hat ungleich mehr Merkwürdiges, als die Geschichte derer

unter ihren Zeitgenossen, die eigentliche Aristoteliker waren. Diese waren meistens nichts weiter, als bloße lateinische Uebersetzer und Commentatoren der Aristotelischen Schriften. Was ihnen, wie dem Georg aus Trapezunt, dem Gennadius Georgius Scholarius u. a. in ihrem Streite mit den Platonikern eigen war, ist bereits bey der historischen Erörterung dieses Streits erwähnt worden, so wie ich auch schon ihre vornehmsten Lebensumstände berührt habe.

Mehr Aufmerksamkeit verdient nicht sowohl als eigentlicher Aristoteliker, sondern als originaler Schriftsteller, der sich aber nach der Aristotelischen Philosophie gebildet hatte, der Cardinal Nicolaus von Cusa. Er hatte sich vornehmlich mit mathematischen Studien beschäfftigt, und wandte daher seine mathematischen Begriffe auf metaphysische Gegenstände, namentlich auf die Theologie, an. Aber seine mathematischen Begriffe an sich selbst sind eben so unverständlich, als seine metaphysische Anwendung derselben, und man kann daher die Philosophie des Nicolaus von Cusa, sofern sie original ist, überhaupt einen mathematischen Mysticismus nennen. Ausser seinen eigentlich mathematischen und theologischen Schriften können zur Philosophie vorzüglich gerechnet werden: De docta ignorantia libri tres; — Apologia doctae ignorantia lib. I; — De coniecturis libb. duo; — De sapientia libb. III. *). — Von dem erstern Werke erwartet

*) Ausser der oben erwähnten Ausgabe der Werke des Nicolaus Cusanus (Basil. 1565. T. III. fol.) existiren zwey ältere. Die erste ist in Teutschland, vermuthlich zu Basel, erschienen, und es fehlen in derselben mehrere Schriften des Nicolaus. S. Hambergers Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern B. IV. S.

tet man dem Titel nach einen ganz andern Inhalt, als welchen es wirklich hat. Es ist eine Metaphysik auf der Idee des unbedingten Maximum's, das zugleich die absolute Einheit ist, erbaut, aus welcher zuletzt Nicolaus auch die positive Religionsdogmatik, und die Geheimnisse der Dreyeinigkeit und der Erlösung zu erklären sucht. Die docta ignorantia besteht in der Wissenschaft, daß das unbedingte Maximum oder die absolute Einheit an sich unerkennbar sey, weil das Medium aller Erkentniß durch eine Zahl gegeben seyn muß, jenes Maximum aber sich über alle Zahl erhebt. Diese Wissenschaft ist also in ihrem Resultate eine gelehrte Unwissenheit *). Eine Untersuchung, wie wir zu der Idee des Maximum's oder der absoluten Einheit gelangen, hat Nicolaus hier nicht angestellt; er nimt geradezu an, daß dasselbe von allen Menschen vorausgesetzt werde, und das Ziel ihrer vernünftigen Bestrebung sey. Von dem Maximum ist nur eine unvollkomne und symbolische Erkentniß möglich; das Symbol gewährt die Mathematik.

Das

S. 768. Die zweyte ist vollständiger. Sie wurde von Jacob Faber von Estaples besorgt, wie dessen Dedicationsepistel beweist. Ihr Titel ist: Haec accurata recognitio trium voluminum operum clarissimi P. Nicolai Cusae Card. ex officina Ascensiana recenter emissa est; cuius universalem indicem proxime sequens pagina monstrat. Vacnundantur cum caeteris eius operibus in aedibus Ascensianis; III Voll. fol. ohne Angabe der Jahrzahl und des Druckorts. Am Ende des Werks de mathematica perfectione im dritten Bande steht, daß die ganze Samlung zu Paris 1514 gedruckt sey. Jenem Werke ist das de concordantia catholica im dritten Bande noch angehängt. Diese Ausgabe hab ich vor mir.

*) *Nicol. Cus.* de docta ignor. lib. I. c. 1-3. Vol. I. fol 2.

Das Maximum ist absolut Eins und fällt daher mit dem Minimum zusammen; es ist absolut nothwendig, ewig, und der ewige Grund der Welt *). Es geht zuerst in die Dreyeinigkeit über. Das Maximum als das absolute Eins ist Gott; diese Einheit wiederholt sich selbst oder erzeugt die Gleichheit mit sich selbst (den göttlichen Sohn), und die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit macht die dritte Person in der Gottheit (den heiligen Geist) aus. Ab *unitate* gignitur *unitatis aequalitas; connexio* vero ab *unitate* procedit et ab *unitatis aequalitate* **). Die Welt ist das zusammengezogene oder endlich gewordene Maximum, und durch die verschiedenen Arten und Grade der Zusammenziehung des Maximum's entsteht die Mannichfaltigkeit der Dinge ***). Um aber das Maximum in seinem Verhältnisse zur Welt zu denken, muß man, wie sich Nicolaus ausdrückt, vorher den Verstand von allen Begriffen der Cirkel und Sphären gereinigt haben. Dann zeigt sich, daß es weder die vollkommenste körperliche Figur sey, wie die Sphäre; noch auch eine geometrische Figur, wie Cirkel und Triangel; noch auch eine gerade Linie; sondern über diese sämtlich, so wie über alles, was sich durch Sinn, Einbildung und Vernunft mit natürlichen Merkmalen begreifen läßt, erhaben sey. Das Maximum ist die einfachste und abstracteste Intelligenz; in ihm ist Alles und Eins; die Linie ist zugleich Triangel, Cirkel und Sphäre; die Einheit ist Trinität

*) *Ibid.* lib. I. cap. 4-8.

**) Nicolaus drückt dieses auch so aus: Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio; ita *processio* ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitio. *Ibid.* lib. II. cap. 6. Vol. I. fol. 4.

***) *Ibid.* lib. II. cap. 6. Vol. I. fol. 16. —

Trinität und umgekehrt; das Accidens ist zugleich Substanz; der Körper ist zugleich Geist; die Bewegung ist zugleich Ruhe u. w. Man hat aber seinen Verstand von den Begriffen der mathematischen Figuren noch nicht recht geläutert, wenn man nicht einsieht, daß die Einigkeit Gottes nothwendig zugleich eine Dreyeinigkeit seyn müsse. Dies beweist Nicolaus durch ein Beyspiel, das er vom menschlichen Verstande entlehnt. Die Einheit des menschlichen Verstandes ist nichts anders, als das Denkende, das Denkbare und das Denken. Will man sich nun von dem Denkenden zum Maximum (dem unendlich Denkenden) erheben, und nicht hinzufügen, daß dieses auch zugleich das höchste Denkbare, und das höchste Denken sey; so wird man von der vollkommensten und größten Einheit keinen richtigen Begriff erlangen *). Nicolaus wandte den Begriff der Trinität

*) *Ibid.* lib. I. cap. 10. Oportet philosophiam, ad *trinitatis* notitiam ascendere volentem, *circulos et spheras evomuisse*. Ostensum est in prioribus unicum simplicissimum maximum; et quod ipsum tale non sit nec perfectissima figura corporalis, ut est sphera, aut superficialis, ut est circulus, aut rectilinealis, ut est triangulus, aut simplicis rectitudinis, ut est linea. Sed ipsum super omnia illa est. Itaque illa, quae aut per *sensum*, aut *imaginationem* aut *rationem* cum naturalibus appendiciis attinguntur, necessario *evomere* oportet, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt unum; ubi linea sit triangulus, circulus et sphera; ubi unitas sit trinitas, et e converso; ubi accidens sit substantia; ubi corpus sit spiritus; motus sit quies et caetera huiusmodi. Et tunc intelligitur, quando quodlibet in ipso uno intelligitur unum, et ipsum unum omnia, et per consequens quodlibet in ipso omnia. Et *non recte evomuisti* spheram,

nität des Urmaximum's auch auf die Welt an, die als Abbild jenes, als zusammengezogenes Maximum, doch auch eine Trinität ausdrücken muß. Diese Trinität des Universum's zeigt sich 1) in der bloßen Möglichkeit desselben oder der Urmaterie. 2) in der Formi; 3) in der Weltseele oder dem Weltgeiste, der allen Dingen, so wie dem Ganzen, einwohnt. Das Urmaximum drückt das zusammengezogene Maximum zugleich aus; der Schöpfer und das Geschöpf sind Eins *). Nicolaus glaubte in dem zusammengezogenen Maximum und dem Verhältnisse desselben zur Gottheit eben die Hauptgattungen von Weltwesen, die sich nach Graden der Vollkommenheit unterscheiden, wie sie Ficin angenommen hatte. Er setzte auch den Menschen auf die mittlere Stufe, wodurch die niedere leblose organische und thierische Welt mit der Welt der Engel und der Gottheit zusammengeknüpft wird. In diesen Prämissen fand er aber, was Ficin doch nicht gefunden hatte, die Erklärung des Geheimnisses der Menschwerdung der Gottheit. Die Gottheit wollte ihr Werk, den Inbegriff der Creaturen, zur Vollkommenheit erheben, und das konte nur geschehen, wenn sie selbst Creatur wurde. Sie

ram, circulum, et huiusmodi, si non intelligis, *ipsam unitatem maximam necessario esse trinam.* Maxima enim nequaquam recte intelligi poterit, si non intelligatur trina. Ut exemplis at hoc utamur convenientibus: Videmus *unitatem intellectus* non aliud esse, quam *Intelligens*, *Intelligibile* et *Intelligere*. Si igitur ab eo, quod est *Intelligens*, velis te ad *maximum* transferre et dicere, *maximum* esse *maxime Intelligens*, et non adiicias, ipsum etiam esse *maxime Intelligibile* et *maxime Intelligere;* non recte de unitate maxima et perfectissima concipis.

*) *Ibid.* lib. II. cap. 7-10. Vol. I. fol. 17-20.

Sie wählte aber zu dieser Creatur die Menschheit, weil diese die mittlere Stelle in der Reihe der Weltwesen einnimt, und dadurch das Band ihres Zusammenhanges zum Ganzen ist. Die Gottheit, die allgegenwärtig in Allem existirt, nahm zugleich die concrete Menschheit an, und das konte sie thun, ohne mit ihrem eigenen Wesen im Widerspruche zu stehen; denn absolut betrachtet sind der Schöpfer und das Geschöpf ohnehin Eins *).

Das System des Nicolaus von Cusa ist abermals ein Pantheismus, der zugleich Theismus seyn sollte, und eben dadurch sich selbst zerstörte. Es verräth sich hier eine wunderliche Vermischung mathematischer und logischer Begriffe. Die Gottheit war dem Nicolaus eigentlich, wie dem Ficin, der logische Begriff der höchsten Gattung, durch den mathematischen Begriff des absolut Größten (nicht des relativ Größten) gedacht, der eben deßwegen auch, weil er alle Mehrheit ausschloß, mit dem Begriffe des absolut Kleinsten, des absolut Einfachen, und, sofern er das höchste Wesen enthalten sollte, mit dem Begriffe des absolut Vollkommen zusammenfiel; aber doch nicht mehr und nicht weniger als ein bloß logischer Begriff war, dem nichts Objectives correspondirte. Daher denn auch die Besorgniß, die Nicolaus äussert, daß man seinen Begriff vom Maximum nicht rein und abstract genug denken möchte, und sein Rath, vorher alle Cirkel und Sphären, das heißt, alle sinnliche Merkmale, zu evomiren. Er mochte wohl ahnden, daß der Verstand bey allen Vomitiven doch ohne sinnliche Merkmale das Maximum nicht als etwas Reales denken könne, weil der Begriffe ohne dieselben in ein Nichts verschwindet. Nur hellte sich Nicolaus jene Ahn-

*) *Ibid.* lib. III. cap. 2 sq. Vol. I. fol. 25.

magnitudinem; sicut et connexio compositionem. Mens igitur unitrinum principium; primo ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat; multitudo vero inaequalitatis atque magnitudinis generativa est. Quapropter in ipsa primordiali multitudine ut in primo exemplari magnitudines et perfectiones integritatum, et varias et inaequales, venatur; deinde ex utrisque ad compositionem progreditur. *Est igitur mens nostra* distinctivum, proportionativum, *atque* compositivum *principium.* — Rationalis fabricae *naturale quoddam pullulans* principium *numerus* est. Mente enim carentes, uti bruta, non numerant. *Nec est aliud numerus, quam ratio explicata* *). Man sieht hier den Grund, warum Nicolaus die mathematische Bezeichnungsart für sein philosophisches Ideensystem wählte; er fand in den Zahlen und Zahlverhältnissen die Principien des Erkentnißvermögens selbst. Die Art, wie er diese Principien entwickelte, hier zu verfolgen, würde zu große Weitläuftigkeit fodern. Auch verliert sich Nicolaus dabey oft so tief in seinen mathematischen Mysticismus, daß seine Theorie, wenigstens für mich, ganz unverständlich wird. Wer inzwischen das System des Nicolaus in seinem ganzen innern Detail und Zusammenhange studiren will, der muß die Bücher de coniecturis als die Propädeutik dazu betrachten; obgleich Nicolaus selbst sie erst auf seine Metaphysik folgen läßt, und gewissermaßen auf diese gründet.

Zu den Büchern de coniecturis ist das Werk de sapientia in drey Büchern ein Commentar. Die Form des Werks ist dialogisch, und eine Nachahmung der

*) *Nic. Cus.* de coniect. lib. I. cap. 3. 4. Op. Vol. I. fol. 42.

der Dialoge des Petrarcha desselben Titels *). Ein Idiot und ein Redner (Orator) kommen auf dem Markte zu Rom zusammen; jener spottet der Schulweisheit; dieser vertheidigt sie. Der Verfasser macht noch eine dritte Person aus, die äussere Umstände des Dialogs bemerkt. Im dritten Buche wird noch eine vierte Person, ein berühmter fremder Philosoph, hinzugezogen, der sich wegen des Jubiläums in Rom aufgehal-

*) Gleich der Eingang des Dialogs ist ganz, wie bey Petrarcha. Nur begeben sich der Idiot und der Orator, wie der Autor bemerkt, in eine Badstube, um ihre philosophische Unterhaltung ungestört fortsetzen zu können (Vol. I. fol. 75). Ich will folgende Stelle des Dialogs ausheben: ORATOR. Quomodo ductus esse potes ad scientiam ignorantiae tuae, cum sis Idiota? IDIOTA. Non ex tuis, sed Dei libris. O. Qui sunt illi? I. Quos suo digito scripsit. O. Ubi reperiuntur? I. Ubique. O. Igitur et in hoc foro. I. Immo etiam dixi, quod sapientia clamat in plateis. O. Optarem audire quomodo? I. Si te absque curiosa inquisitione affectum conspicerem, magna tibi panderem. O. Potesne hoc brevi tempore efficere, ut quid velis degustem? — Man sieht, der Idiot spricht, wie der Gelehrte sprechen sollte, und der Gelehrte, wie der Idiot. Beym Petrarcha ist's umgekehrt. Im zweyten Buche oder Dialoge sucht der Orator den Idioten auf, findet ihn circa templum aeternitatis, und hier knüpft sich das Gespräch von neuem an. Im dritten Dialoge trifft der Orator den fremden Philosophen auf der Tiber-Brücke und führt ihn zum Idioten, der in einem Gewölbe unter einem Hause hölzerne Löffel macht. Dieser meynt, wenn der Fremde wirklich ein Philosoph sey, werde er an der Arbeit des Idioten keinen Anstoß nehmen. Der Philosoph erwiedert: Auch Plato solle sich zuweilen mit Mahlen beschäfftigt haben. — Unter jeden Dialog hat Nicolaus die Zeit der Verfertigung desselben gesetzt. Den ersten schrieb er in einem Tage im J. 1465 im Julius; den zweyten in zwey Tagen im Anfang des August; den dritten gegen das Ende des August. Dieser ist der längste.

gehalten haben sollte, und dem der Orator denn zufällig begegnet. Unter der Person des Idioten trägt Nicolaus seine Theorie von den Zahlen als Erkenntnißprincipien auf eine populare Art vor. Jener geht davon aus, daß die Leute auf dem Markte zu Rom Geld zählten, Waaren abwogen, Zeug maßen; er fragt den Redner, wie sie das könnten? und so docirt er diesem sein philosophisches Zahlensystem in Anwendung auf Gott, die Welt und die Seele, weiter vor. Daß das Talent einer verständlichen und popularen Darstellung philosophischer Begriffe dem N. gänzlich versagt war, beweisen auch diese Gespräche; der Idiot spricht bald so mathematisch mystisch, daß ihm der Orator die Vorwürfe, welche jener diesem anfangs wegen seiner Schulweisheit macht, ganz füglich hätte zurückgeben können. Wie viel zweckmäßiger und interessanter sind dagegen die Dialoge des Petrarcha, welche Nicolaus hier nachahmen wollte! Daß der letztere die Rolle des Idioten übernahm, gründete sich nicht sowohl auf eine Verachtung der Schulweisheit, wie sie Petrarcha wirklich hegte; sondern darauf, daß Nicolaus seine Philosophie als eine Philosophie des Nichtwissens vorstellen wollte, vielmehr bloß als Resultat der Conjectur, wie er es nante, und sie insofern dem angeblichen Wissen der Oratoren und Philosophen seiner Zeit entgegensetzte; denn auch der berühmte fremde Philosoph wird von dem Orator zu dem Idioten geführt, und muß sich von diesem belehren lassen.

Von den Zahlen, als den angemessensten Zeichen der Natur der Gegenstände, hat Nicolaus besonders gehandelt in einem Tractate, welcher Compendium überschrieben ist *); so wie er seine Theologie

*) Vol. I. fol. 169.

gie noch weiter ausgeführt hat in den Abhandlungen de visione Dei; de Dato Patris luminum; de quaerendo Deum; de venatione sapientiae; de apice theoriae *). Diese letztern Abhandlungen unterscheiden sich auch von den vorher erwähnten dadurch, daß sie noch mehr mit Alexandrinischer Mystik durchwebt sind, als jene; denn hier hat Nicolaus viel von der mystisch theologischen Schwärmerey des Dionys des Areopagiten aufgenommen, der, wie fast bey allen Philosophen des Mittelalters und auch dieser Zeit, einer seiner Lieblingsschriftsteller ist, dessen Aussprüchen er fast unbedingt folgt. Als ein feuriger Eiferer zeigt sich übrigens Nicolaus für die christlich katholische Religion gegen die Mohammedaner und die Hussiten in Böhmen. In einer besondern Schrift stellt er eine Vergleichung des Christenthums mit der Religion des Mohammed an **), beweist, daß der Koran ein untergeschobenes Werk sey, und vertheidigt das Christenthum gegen die Vorwürfe der Maurischen Philosophen, zuweilen aus Stellen des Koran selbst. Gegen die Böhmen oder Hussiten sind vier seiner Episteln gerichtet. Seine übrigen Schriften sind mathematischen, astronomischen und physikalischen Inhalts ***).

Noch will ich etwas von dem Werke des Rudolph Agricola de dialectica inventione hinzufügen. Die Lebensumstände dieses vortrefflichen Mannes, und sein Einfluß auf die Verbreitung der classischen Literatur und der reinern Aristotelischen Philosophie in Deutschland, sind bereits oben erwähnt worden. Für die

*) *Ibid.* fol. 99. fol. 193. fol. 197. fol. 201. fol. 219.
**) Cribrationes Alchorani libb. III. Vol. I. fol. 126 sq.
***) *Nic. Cus.* Epist. contra Bohemos Opp. Vol. III. fol. 5.

die letztere that er gewissermaßen dasselbe, was Jacob Faber von Estaples in Frankreich that; nur daß er nicht schriftstellerischer Commentator der Aristotelischen Bücher war, wie dieser. Das Werk de dialectica inventione zeigt den Agricola in Ansehung seines philosophischen Talents und der Klarheit und Eleganz seiner lateinischen Diction in einem sehr vortheilhaften Lichte. Erasmus, dieser enthusiastische Verehrer und Lobredner des Agricola, giebt jenem Werke den Titel: de inventione rhetorica, wahrscheinlich aus einem Versehn; obgleich zu dem Inhalte dieser Titel besser zu passen scheint; Agricola selbst nent dasselbe gleich anfangs ausdrücklich libros de inventione dialectica. Er theilte die Dialektik in zwey Theile, von der Erfindung, und von der Beurtheilung. Der erste enthält eine Zahl von locis, aus denen Argumente zur Bestätigung oder Widerlegung eines Satzes geschöpft werden können. Der andere enthält die Formen oder Regeln der Argumentation, nach welchen sich entscheiden läßt, ob die aufgefundenen Argumente der Absicht entsprechen oder nicht, ob sie nicht etwa mehr schaden als nützen, ob sie passend und bündig sind oder nicht. Der erste und schwerste Theil der Dialektik ist der, welcher die Erfindung betrifft; diesen hat also Agricola zuerst abgehandelt; an der Ausarbeitung des andern Theils wurde er durch seinen zu frühen Tod gehindert. Er hat den ersten Theil wiederum in drey Bücher geschieden. In dem ersten werden die loci der Erfindung selbst angegeben und entwickelt. Er unterscheidet diese in innere, die sich entweder auf die Substanz selbst, wie Definitio, Genus, Species, Proprium, Totum, Partes, Coniugata, oder auf die Verhältnisse derselben beziehen, wie Adiacentia, Actus, Subiecta: und in äussere, die

a)

a) mit dem Gegenstande verwandt sind, wie Efficiens, Finis, Effecta, Destinata; b) mit ihm überhaupt zusammenhangen, wie Locus, Tempus, Connexa; c) zufällig ihm anhaften, wie Contingentia, Pronuntiata, Nomen rei, Comparata, Similia; endlich d) dem Gegenstande widerstreiten, wie Oppositа, Differentia. Das zweyte Buch handelt von der Art, wie jene loci zu gebrauchen sind, wobey sehr viele nützliche Bemerkungen und Regeln vorkommen. Da nun aber zur vollendeten Darstellung auch gehört, daß die Aufmerksamkeit des Zuhörers gewonnen, und derselbe gerührt und überzeugt werde; daß ferner die erfundenen Argumente so gestellt und ausgeführt sind, wie der beabsichtigte Zweck es verlangt; so giebt Agricola im dritten Buche auch hierüber Vorschriften, und wagt zugleich manche freymüthige und für die Zeitgeschichte sehr interessante Urtheile über die Art, wie damals allgemein Dialektik und Rhetorik gelehrt und ausgeübt wurden, und welche nachtheilige Wirkungen dieses sowohl auf den Zustand der Wissenschaften, als auf die Cultur des Volks überhaupt hatte *).

Bemer-

*) Agricola — sein eigentlicher Name war Husmann — schrieb die Bücher de inventione dialectica auf Bitte seines Freundes, des Theoderich von Pletningen oder Plenningen, den er nach der damaligen Gelehrtensitte, den Namen ein gelehrtes Merkmal zu geben, seinen Plinius nänte, und dem er auch jene Bücher gewidmet hat. Die vollständigsten Nachrichten über Agricola hat Hr. Meiners geliefert in seiner Abhandlung: Ueber die ersten Beförderer des Studium's der alten Literatur im nördlichen Deutschland, besonders über die Schicksale und Verdienste Rudolphs Agricola und Hermann's von dem Busche; in den Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften B. II.

Bemerkenswerth iſt das Urtheil, welches Agricola über die große Kunſt des Raymund Lullus fällt, die auch eine Erfindungskunſt, eine Topik, war

S. 332 ff. Nach der Vermuthung dieſes Gelehrten verfertigte Agricola das oben genante Werk in großer Geſchwindigkeit im J. 1483 oder 1485. Alardus gab es zuerſt nach einer fehlerhaften und unvollſtändigen Abſchrift heraus im J. 1516. Nachher in der Samlung der Opera omnia des Agricola, die Alardus beſorgte, (in welcher Samlung jedoch das Buch de quatuor monarchiis fehlt), wurde es aus einer echten und vollſtändigen Handſchrift des A. abgedruckt. Die beſondere Ausgabe des Werks, die ich gebraucht habe, hat den Titel: *Rodolphi Agricolae*, Phriſii, de inventione dialectica libri tres cum ſcholiis *Ioannis Matthaei Phriſſemii;* Coloniae ap. Heronem Alopecaeum a. 1527. 4. Die von mir ausgehobenen loci ſtehn in dieſer Ausgabe in einer Tabelle S. 22. Vergl. lib. I. cap. 28. Eines literariſch merkwürdigen Umſtandes will ich gedenken, der dem Hrn. Meiners entgangen iſt, und den auch Voſſius, Fabricius und Bayle nicht bemerkt haben. Agricola beſaß ein Werk des Quintilian unter dem Titel: Altercationes. Er ſagt (lib. III. cap. 15. p. 415): Quintilianus, ſicut *Declamationum*, ſic *Altercationum* quoque condidit volumen, *quod in noſtras pervenit manus*, egregium quidem, ſicut ſunt illius viri omnia. Der Commentator Phriſſemius ſetzt hinzu (p. 416): Demiror ego, cum nihil ferme tam obrutum fuerit hactenus, quin id noſtra hac tempeſtate in lucem prodeat, qui fiat, ut hoc *Fabii Altercationum* opus nondum usquam excuſum ſit. Nam exſtare ipſum adhuc, id vel inde colligi poteſt, quod *Rodolphus* ſibi id viſum teſtatur, neque veriſimile iſt, intra tantillum temporis intercidere potuiſſe. Jener Stelle des Agricola erwähnt Barth ad Stat. Theb. IX, 169, und nach dieſem Burmann in der Vorrede zum Quintilian. Der letztere vermuthet, daß es bloß ein prahleriſches Vorgeben von Agricola geweſen ſey. Dies iſt doch gar nicht glaublich.

war, wie die Dialektik des Agricola *). Er erklärt diese für ein Werk des Scharfsinns; aber da es dem Lullus an gelehrten Kentnissen gebrach, was seine Anhänger als einen Vorzug an ihm zu rühmen pflegen, so wußte er selbst nicht die Anwendbarkeit seiner Kunst zu zeigen, und seine Idee davon deutlich zu entwickeln. Daher herschen in derselben Dunkelheit und Geschmacklosigkeit, und diese findet man auch bey denen, die sich nach ihr gebildet haben, wenn sie nicht etwa an Gelehrsamkeit oder Genie ihren Meister übertreffen. Eine Fülle von Ideen verschafft die Lullische Kunst allerdings; aber eine Fülle, die bloß für diejenigen Werth haben kann, welche Begriffe zählen, nicht, durch Begriffe urtheilen wollen. Agricola behauptet mit Recht, daß in einigen von den locis, die er angegeben, der Stoff zu der ganzen Kunst des Lullus enthalten sey. Donandus tamen sic quoque vir ille, setzt er hinzu, ingenii praestantis testimonio, nec merita honestissimi propositi laude fraudandus; qui cum plurimum studiis conferre cuperet, contulit certe quod potuit. Si quid animo suo parum responderit, voluntatem quidem laudes, ignoscas ingenio. Im Anfange des ersten Buchs berührt Agricola auch gelegenheitlich den Unterschied zwischen seiner und der Aristotelischen Topik.

Noch härter äussert sich Agricola darüber, wie die sogenanten Gelehrten seiner Zeit die Syllogistik verständen und gebrauchten. Sie sähen nicht ein, daß eine Argumentation dadurch nicht bündig werde, daß man sie aus einem locus der Gattung oder der Art u. w. herleite, weil dadurch auch ganz falsche Argumentationen zu Stande gebracht werden können; sondern

*) *Rudolph. Agricoola* de inv. dial. lib. I. cap. 28.

dern daß dann erst eine nothwendige Schlußfolge bey ihr statt finde, wenn die Gegenstände in solch einem Verhältnisse mit einander sind, daß sie in irgend eine Form der Argumentation gebracht werden können, wodurch man ihren nothwendigen Zusammenhang darstellt. Indessen sey dieser Fehler in der Dialektik noch leicht zu ertragen, bey der Barbarey und Verwirrung aller Studien überhaupt; da sie alle, gleich wilden Thieren, die aus ihren Behältern losgebrochen seyen, jede das Recht und Gebiet der andern beeinträchtige, und fast keine Disciplin an der Stelle oder in der Ordnung gelernt werde, wo und wie sie gelernt werden müßte. So stammeln die Juristen dunkle und verwickelte Disputirregeln her. Die medicinischen Studien betreffen großentheils physikalische Probleme, die für ihren Zweck völlig überflüssig sind. Wiederum die Physik hat sich ganz in die Mathematik verloren; daher das viele Wortgeschwätz über das Maximum und Minimum, und das Princip des Calculirens, wie man es nent. Die Mathematik selbst, die mit leeren Zänkereyen und dem Geschrey von Disputanten gar nicht zu thun hat, sondern mit dem Raume und Maaße zufrieden ist, und mehr der Anschauung als den Worten vertrauet, ist dagegen ganz verlassen, und eben deßwegen als ein Mysterium, wozu Profane keinen Zugang haben, am unbeflektesten geblieben. Was soll man aber von der Theologie sagen? Nimt man davon weg, was der Metaphysik, Physik und Dialektik angehört, so steht sie nackt und bloß da, und kann ihren Namen nicht weiter behaupten. Wenn also das Volk belehrt, und zur Religion, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, ermahnt werden soll; so wird irgend ein unauflösliches Problem aus jenen Wissenschaften aufgeworfen, um damit die Zeit hinzubringen, und

die

die Ohren der Zuhörer mit leerem Wortgeräusche zu erfüllen. Man lehrt also ohngefähr so, wie sich Kinder Räthsel aufzugeben pflegen, nur daß weder die Lehrenden, noch die Lernenden, etwas von den Räthseln begreifen. Die Klagen, setzt Agricola vorsichtig hinzu, als ob sie gar nicht Folgen aus seiner eigenen Beobachtung wären, hab ich sehr oft von den würdigsten und gelehrtesten Männern vernommen, die ihr Talent, ihr Alter und ihre Kentniß etwas Besseres ahnden ließ, und die darüber trauerten, daß die Ordnung und Abtheilung der nützlichsten Wissenschaften so verwirret werde. So wenig ich wagen möchte zu behaupten, daß ihre Klagen wahr seyen; so sehr wünsche ich, daß sie falsch seyn möchten *).

*) De dial. invent. II, I. p. 143.

Sechster Abschnitt.

Geschichte der cabbalistischen Philosophie im funfzehnten und in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts.

Die durch die verschiedenen philosophischen Parteyen unter den Juden kurz vor und zu Christi Zeit aufgestellten Lehrbegriffe der Religionsphilosophie wurden in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt von den Gelehrten dieser Nation weiter verfolgt, und auf sehr mannichfaltige Weise modificirt. Da man einmal in die allegorische Erklärungsart der Bücher des alten Testaments hineingegangen war, und sich hierbey in den Mysticismus verlor; da man ferner verschiedenartige oft einander geradezu entgegengesetzte griechische und orientalische Philosopheme zu jener allegorischen Erklärungsart benutzte, und so durch ein großentheils willkührliches Verfahren der phantasirenden Vernunft eine eigene Religionsphilosophie zu Stande brachte; so war natürlich hierdurch ein unermeßlicher Spielraum für Abänderungen, verschiedene Darstellungen und Bestimmungen der jüdischen Theologie und Moral eröffnet, wobey gleichwohl immer dieselben Hauptideen zum Grunde lagen. Wer Beruf oder Neigung hat, mancherley Rabbinische Ideen über das Wesen und die Eigenschaften der Gottheit, über die Schöpfung der Welt und des Menschen, über die Dämonologie, über die Religionsgebräuche, über die Freyheit des Willens, über Moralität und Legalität

tät, über den Zustand nach dem Tode kennen zu lernen, wird im Talmud und in dem neuern Werke Eisenmenger's eine reiche Lese halten können *). Das Ganze der rabbinischen Philosophie ist ein in seinen innern Bestandtheilen zu heterogenes Gemische aus den ältern positiven Religionsbegriffen, aus Griechischer, bald Platonischer, bald Aristotelischer Philosophie, aus willkührlichen Vermehrungen und Deutungen des Mosaischen schriftlichen und mündlichen Gesetzes, aus dem jedesmaligen Wahne und Aberglauben des Zeitalters, worin die berühmtesten Rabbinen lebten, aus den Streitigkeiten, die sie über ihre gegenseitigen Meynungen mit einander hatten; als daß sich jetzt ein bestimtes Rabbinisches philosophisches System daraus abstrahiren liesse. Brucker hat einen Versuch gemacht, die von ihm sogenante exoterische Philosophie der Juden darzustellen. Aber es ist eigentlich die spätere durch Studium und Anwendung des Peripateticismus gebildete Philosophie des Moses Maimonides, Menasse Ben Israel u. a. im Mittelalter, die er charakterisirt, und mit den Behauptungen, Schwärmereyen und Träumen älterer Talmudisten sehr unzweckmäßig und unhistorisch zusammenwirft **).

Neben der Rabbinenphilosophie, die im Talmud ihre Hauptquelle hat, entstand in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt die späterhin sogenante Cabbalistische Philosophie, in welcher das Emanationssystem der ältern Alexandrinischen Juden

*) Eisenmenger's entdecktes Judenthum. Zwey Bände. Königsberg 1711. 4.

**) *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. III. p. 861.

Juden mit einem bewundernswürdigen Aufwande von Scharfsinn und Anstrengung der Phantasie bis zum Excentrischen verfolgt wurde. Der Namen Cabbala ist ein neueres hebräisches Wort, und bezeichnet überhaupt eine geheime Tradition. Er mag unter den Juden früher im Gebrauche gewesen seyn; aber bey den christlichen Schriftstellern komt er erst im funfzehnten Jahrhunderte vor, besonders seitdem Johann Picus von Mirandula auf die Cabbalistik Aufmerksamkeit erregte. Die ältern heydnischen Schriftsteller kennen ihn gar nicht. Die Geschichte des Ursprungs der Cabbala selbst wird von mehrern Cabbalisten mit den ungereimtesten Fabeln und Legenden auf eine sehr widersprechende Weise erzählt. Ueberhaupt wird die Cabbala als eine Offenbarung vom Himmel vorgestellt, weil einmal die Juden nach ihrer ganzen religiösen Denkart an keine Weisheit Glauben gewinnen konten, die ihnen nicht als Mittheilung von oben herab dargeboten wurde; wie dies die Geschichte ihrer Religionsphilosophie bis auf die neuern Zeiten herab durchweg beweist. Nun sagt eine Legende, Adam habe sehr wohl gewußt, in was für einem Verhältnisse er zu dem Adam Kadmon, dem Messias, stehe, und daß dieser der Vermittler zwischen ihm und der Gottheit sey, durch welchen allein er auch die Gottheit anschauen und göttliche Dinge erkennen möge. Allein Adam habe sich vermessen und geglaubt, er würde das Ebenbild Gottes nicht vollkommen darstellen, wenn er nicht völlig unabhängig und frey wäre; und in diesem Dünkel habe er gehofft, ohne jenen Mittler mit der Gottheit vereinigt werden zu können. Dafür aber sey er des himlischen Lichtes oder der cabbalistischen Weisheit beraubt worden. An dem Baume des Erkentnisses, wie ihn die Mosaische Geschichte beschreibt,

habe

habe ihn die Gottheit nur erinnern wollen, welch ein Verbrechen er gegen den Messias begangen. Adam habe sich hierüber gehärmt und wieder zum Messias gewandt. Noch im Paradiese habe ihm der Engel Raphael ein Buch vom Himmel gebracht, das in LXXII Abtheilungen und DCLXX Capiteln die Weisheit des Himmels enthielt. Andere Engel stiegen hernieder, um ihm dieses Buch zu erklären. Aber nach dem Sündenfalle des Menschen entschwand auch das wunderbare Buch. Jedoch erhielt er es nach vielen Thränen und Bitten durch den Engel Raphael wieder; es wurde von ihm auf seine nächsten Nachkommen vererbt, und — hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Dieses Buch, welches die Juden lange am strengsten geheim hielten, ob es gleich schriftlich schon in den Händen mehrer Christen sich befand, hat R. Isaak Ben Abraham zum großen Verdrusse seiner Glaubensgenossen (Amsterdam 1701. 4.) drucken lassen. Es enthält eine praktische Cabbala oder Magie, Namen von Engeln, Geistern, und Vorschriften, wie sowohl die guten als die bösen Geister zu gewinnen sind; wie man mit der Sonne und dem Monde reden; Krankheiten erregen und heilen; Städte zerstören; Erdbeben verursachen; die geheimen Kräfte von Kräutern, Edelsteinen, Fischen, Vögeln, Thieren, Holzarten, Blumen erkennen; aus den Sternen die Zukunft weissagen könne u. w. Die Betrügerey ist demnach offenbar genug, und dieser Inhalt des Buchs beweist auch, in welches Zeitalter seine Entstehung zu setzen sey. Nach einer zweyten Legende pflanzte Adam die Cabbala nur durch mündliche Ueberlieferung auf seine Nachkommen fort. Durch den Anwachs des Menschengeschlechts und die überhand nehmende leichtsinnige und irreligiöse Denkart wäre sie

aber

aber beynahe gänzlich verloren gegangen, wenn nicht Abraham, um sie vor dem Untergange zu bewahren, sie schriftlich verfaßt hätte. Hieraus sey das Buch Jezirah entstanden. (Dieses Buch enthält eine Vereinigung der Pythagorischen Zahlenlehre mit der Lichtemanationstheorie, und rührt wahrscheinlich vom Akibha, oder einem noch später lebenden Juden her). Es heißt weiter nach einer dritten Legende: Die Nachkommen des Patriarchen hätten jenes Buch vernachlässigt. Während des Aufenthalts in Aegypten verloren sich alle Geheimnisse der Cabbala wieder. Aber Gott erbarmte sich ihrer und offenbarte sie auf's neue neben dem schriftlichen Gesetze dem Moses, um sie als mündliche Tradition durch die Aeltesten im Volke bewahren und fortpflanzen zu lassen. Der Engel Michael gab selbst dem Moses ein Buch unter dem Titel: Majan Chochma (Quell der Weisheit), das Offenbarungen Gottes enthielt. (Der Verf. dieses Buchs hat nur gegen die Zeitrechnung gefehlt, und dadurch seinen Betrug verrathen. Es wird darin der Paraphrase des Jonathan erwähnt, deren Verfertigung von den Juden erst in die Zeit kurz vor Christi Geburt gesetzt wird). Nach einer vierten Legende stamt die heutige Cabbala vom Esdras her. Das Hebräische Volk hatte abermals die cabbalistischen Geheimnisse während der Babylonischen Gefangenschaft verloren. Esdras mit Hülfe des Haggai und Zacharias stellte sie wieder her, schrieb sie in einem Buche nieder, und verordnete, daß dieses Buch in der großen Synagoge verwahrt, der Inhalt aber mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzt werden sollte. Hier wäre durch die Streitigkeiten der Schriftgelehrten die Wissenschaft beynahe wieder zu Grunde gegangen, wenn sie sich nicht in Aegypten erhalten,

und

und durch den Rabbi Simeon Ben Setach bey dessen Rückkehr aus Aegypten in Palästina wieder eingeführt und in ihrer Existenz für die Folgezeit gesichert wäre. So dauerte die Cabbala durch Tradition fort, bis R. Simeon Ben Jochai sie im dritten Jahrhunderte nach Christi Geburt in ein System brachte, und mit seinen Schülern das Buch Sohar verfertigte.

Abstrahirt von diesen Fabeln der Juden läßt sich über die historische Entstehung der Cabbala etwa Folgendes festsetzen. Alle Cabbalistische Schriften wurden höchst wahrscheinlich erst nach Christi Zeitalter verfertigt. Denn in den Talmudischen Büchern, die über Christi Zeit hinausgehn, wird ihrer gar nicht erwähnt, und die jüdisch orientalische Philosophie und Magie, die den Hauptstoff der Cabbala ausmacht, bildete sich auch erst kurz vor und nach Christi Zeit. Rabbi Akibha brachte zuerst die cabbalistischen Traditionen in eine Art von systematischer Form. Er lebte kurz nach der Zerstörung Jerusalem's, war anfänglich ein armer Hirte, verliebte sich in die Tochter seines reichen Herrn, fieng auf Veranlassung derselben noch in seinem vierzigsten Jahre an zu studiren, und brachte es durch seine Anstrengungen bald dahin, daß er alle seine Mitschüler übertraf. Er übernahm hernach das Lehramt, und zwar mit solchem Beyfalle, daß er gegen vier und zwanzig tausend Zuhörer gehabt haben soll. Der Vater des Mädchens willigte endlich in die Heyrath, und so gelangte Akibha vollends zu Reichthum und Ansehn. In der Folge wirkte er zur Empörung der Juden unter Bar Cochebas, den er für den Messias hielt, gegen den Hadrian, sehr thätig mit, und brachte durch sein Ansehn ein Heer von zwey hundert tausend Juden zusammen.

Aber

Aber bey der Niederlage, die Bar Cochebas von den Römern erlitt, wurde er gefangen im J. 183 nach Christi Geburt, und im hundert zwanzigsten Jahre seines Alters lebendig geschunden. Ihm wird das Buch Jezirah zugeschrieben. Einer seiner berühmtesten Schüler war R. Simeon Ben Jochai, den die Juden das große Licht, den Funken Mosis nennen. Um den Verfolgungen der Römer, welche die Empörung des Bar Cochebas nach sich gezogen hatte, zu entgehen, verbarg er sich nebst seinem Sohne zwölf Jahre lang in einer Höhle, wo er auf eine wunderbare Art am Leben erhalten wurde. Hier hatte er Offenbarungen, die er und seine Jünger aufschrieben, und aus denen das Buch Sohar entstand. Nach dem Grabe des Jochai wird von frommen Juden gewallfahrtet. Die Bücher Jezirah und Sohar sind schwerlich echt auf uns gekommen, sondern vermuthlich durch viele spätere Zusätze entstellt und verbrämt. Daher behaupten auch Einige, daß beyde Bücher erst um das zehnte Jahrhundert geschrieben seyen. Ihr mystischer und schwärmerischer Inhalt, wodurch sie dunkel nnd oft ganz unverständlich werden, hat viele Commentare der Juden, auch von christlichen Schriftstellern im funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderte, veranlaßt. Die merkwürdigsten Commentare sind vom Lorja, Corduero, und vorzüglich das Werk: Porta coelorum, vom Rabbi Abraham Cohen Irira *).

Die

*) Die Quellen zur Kentniß der cabbalistischen Philosophie sind: *Artis Cabbalisticae* h. e. reconditae Theologiae et Philosophiae Scriptores. T. I. Basil. 1578 fol. Der Herausgeber dieser Samlung war Johann Pistorius. Ausser diesem ersten Bande ist nichts weiter erschie-

Die Vorstellungsart der Cabbalisten ist nichts anders, als die weiter verfolgte und ganz in transscendenten Mysticismus übergegangene jüdisch alexandrinische Philosophie, die ausserdem in spätern Zeiten noch mancherley Zusätze aus der Magie und Theurgie, aus den Rabbinischen Deuteleyen der Mosaischen Schriften, den Rabbinischen Legenden, und der Neu-Pythagoreischen, Neu-Platonischen und Neu-Aristotelischen Philosophie bekam. Jene transscendenten Schwärmereyen zum Behufe der Geschichte zu einem klaren und zusammenhangenden Lehrbegriffe zu erheben, ist nicht möglich. Zur allgemeinen historischen Charakteristik derselben ist die Darstellung einiger cabbalistischen Haupt-

erschienen. Das größte Verdienst um die Aufklärung der cabbalistischen Philosophie erwarb sich Christian Knorr von Rosenroth, Geheimer Rath und Kanzler des Pfalzgrafen von Sulzbach, ein großer Alchemist der Zeit, und Kenner der Hebräischen, Rabbinischen und Cabbalistischen Literatur, durch folgendes Werk: *Cabbala* denudata, seu doctrina Ebraeorum transscendentalis et Metaphysica et theologica; Opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum, in quo ante ipsam libri translationem libri difficillimi atque in litteratura Ebraica summi, commentarii nempe in Pentateuchum et quasi totum scripturarum V. T. Kabbalistici, cui nomen *Sohar*, tam veteris quam recentis, eiusque *Tikkunim* seu supplementorum tam veterum quam recentiorum praemittitur apparatus. Tom. I. Solisbaci 1677. 4. Tom. II. unter dem Titel: Liber *Sohar* restitutus; Francof. 1684. 4. editore *Christiano Knorr de Rosenroth*. Vgl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. III. p. 916 sq. *Remarques* sur l'antiquité et l'origine de la Cabbale par Mr. *de la Nauze* in den Mem. de l'acad. des inscr. T. IX. und deutsch in: Hißmann's Magazine für die Philosophie und ihre Geschichte B. I. S. 245. Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Cabbalisten; Riga 1786. 8.

Hauptbegriffe, die den übrigen zum Grunde liegen, und die sich aus der Porta coelorum des Jrira am leichtesten hervorheben lassen, hinreichend. Die cabbalistische Philosophie selbst war nie ein System. Sie ist ein buntes Gewebe mannichfaltiger widersprechender Philosopheme, Träumereyen, magischer Vorschriften, jüdisch liturgischer Formeln. Daher muß man sich nicht wundern, wenn die Neuern, die sich bemühten, den Cabbalismus in eine systematische Ordnung zu bringen, ihn bald so, bald anders vorstellen, oft ohne daß man in der einen Darstellung die Grundzüge der andern wieder erkent. Dazu komt, daß die Cabbalisten zwar für gewisse ihnen eigenthümliche Hauptideen einerley bildliche Bezeichnung gebrauchen, aber diese verschieden bestimmen, und ihre verschiedenen Phantasieen im Innern gar nicht auf dieselbe Weise verknüpfen.

Die vornehmsten Lehrsätze der cabbalistischen Philosophie sind diese: Erstlich: Aus Nichts kann Nichts entstehn. Es giebt also keine Substanz, die bloß aus Nichts hervorgegangen, oder durch Nichts geschaffen wäre. Auch die Materie kann nicht aus Nichts entstanden seyn. Eben so wenig kann sie ihren Ursprung aus sich selbst haben, weil ihr die Form fehlt, und sie daher von dem Nichts nur um einen Grad verschieden, und fast dem Nichts gleich ist. Hieraus wird von den Cabbalisten gefolgert, daß eigentlich überhaupt keine Materie an und für sich existire; eine Behauptung, die sie noch durch mancherley Subtilitäten theils zu erklären, theils zu beweisen suchen. Zweytens: Demnach ist alles, was ist, geistiger Natur. Diese geistige Natur ist unerschaffen, ewig, intellectual, empfindend und lebend, selbst bewegend, unermeßlich, und aus sich selbst nothwendig vorhanden. Sie ist das Ensoph, die unendliche Gottheit,

heit, der Realgrund aller Gründe und aller Dinge. Drittens: Aus diesem unendlichen Geiste müssen alle vorhandene Dinge emaniren. Weil sie aber aus ihm nur emaniren können, müssen sie auch nur in ihm bestehen. Die Welt ist also die immanente Wirkung der Gottheit, in welcher diese ihre Attribute und Eigenschaften nach mannichfaltigen Stufen und Modificationen dargestellt hat. Viertens: Je näher das Emanirte seinem unendlichen Urquelle ist, desto erhabner und heiliger ist es; je entfernter aber von demselben, desto mehr fehlt ihm die göttliche Vollkommenheit und Natur. Fünftens: Damit aber die Emanationen aus dem verborgenen Quelle des unendlichen göttlichen Lichtes hervorgehn konten, und als Modificationen der göttlichen Kräfte und Eigenschaften sich äusserten, ließ Gott einen ersten Grundurquell der Dinge aus sich emaniren, aus welchem und durch welchen alle übrigen Emanationen entstanden und bestanden. Dieser erste aus der Gottheit geflossene Grundquell der Dinge ist der Adam Kadmon, der Urmensch, der erstgebohrne Sohn der Gottheit. Die Schule des Jochai stellte diese erste Emanation des Adam Kadmon unter dem Bilde eines Gewandes vor, das die Gottheit vom Dunkel des Dunkels, vom Verborgenen des Verborgenen her ausgebreitet habe. Sechstens: Der erstgebohrne Sohn Gottes offenbarte sich als Gott in seinen Emanationen auf zehn vorzügliche Arten, oder in zehn Lichtströhmen, die Sephiroth genant werden. Durch diese Sephiren sind aus dem Urmenschen hervorgegangen als immanente Wirkungen seiner Emanationen die Geister ohne allen Stoff; die Engel; die erschaffenen Substanzen, die als Substanzen für sich existiren; und die materiglen Wesen, die von der Materie ihrem Seyn,

ihrer Subſiſtenz, ihren Vermögen und Thätigkeiten nach abhangen. Hieraus ſind die vier Welten entſprungen: Aziluth, Briah, Jezirah und Aſiah: oder die Welt der Emanation, der Schöpfung (Creation), der Formung, und der Fabrication. Zu jeder dieſer Welten gehört ein beſonderes Sephirotiſches Syſtem, das aus dem Adam Kadmon emanirte. Die Cabbaliſten vergleichen dieſe Abtheilung der Emanationen mit Strahlen des Lichtes, die aus dem Gehirne, den Augen, Ohren, der Naſe, dem Munde des Urmenſchen hervorgingen. So leiteten ſie die ſephirotiſchen Emanationen der materialen oder der Sinnenwelt aus der Bruſt des Urmenſchen her. Siebentens: Alles Vorhandne iſt alſo aus Gott emanirt mittelſt der erſten Grundemanation. Die Welt iſt von der Gottheit verſchieden, wie die Wirkung von ihrer Urſache, aber nicht als von ihr abgeſondert, ſondern als in ihr immanent. Die Welt iſt daher die Offenbarung der Gottheit, nicht nach ihrem innern verborgenen Weſen, ſondern in ihrer ſichtbaren Herrlichkeit.

Dieſe allgemeine Schöpfungstheorie wurde von den Cabbaliſten noch weiter erläutert. Bevor alle Emanation oder Schöpfung überhaupt begann, war das Urlicht auf's vollſtändigſte ausgebreitet und erfüllte Alles. Hier war ſchlechterdings kein Leeres, überall Fülle. Aber wegen der Allgewalt dieſes Lichtes in ſeiner Blendung würde nie haben eine Welt erſchaffen werden oder entſtehen können. Da es alſo der Rathſchluß des Urlichtes wurde, Welten zu ſchaffen, lebende Weſen hervorzubringen, und die Vollkommenheit ſeines Weſens und ſeiner Eigenſchaften zu offenbaren, zog es ſich von einem Mittelpuncte zurück, und ſo blieb in gleicher Entfernung von jenem Mittelpuncte

ein

ein leerer Raum übrig. Diese Zusammenziehung des Urlichts in sich selbst war sich aber von allen Seiten vollkommen gleich, und bildete daher den vollkommensten Kreis. Das Urlicht zog ferner nur seine zu blendenden und zu gewaltigen Strahlen in sich zurück, und es blieb also im leeren Raume noch etwas von dem göttlichen Wesen übrig. So entstand eine lichtleere Substanz durch die Zurückziehung des göttlichen Urlichts, die Geistige und die Ausgedehnte. Die Zurückziehung selbst hinterließ gewisse Spuren in ihrem Fortschritte zu den Seiten, und bestimte dadurch die künftigen besondern Welten. Solcher Spuren waren zehn, und es bildeten sich überhaupt zehn Kreise, die das göttliche Urlicht umschloß. Der erste Kreis, dem Urlichte am nächsten, heißt die Krone; der zweyte Kreis die Weisheit; die übrigen Kreise bis zum zehnten machen das Reich aus. Da diese Kreise nicht des Lichtes ganz entbehren konten, so mußte ihnen das Urlicht wieder etwas davon mittheilen; aber damit sie nicht davon erfüllt und eben dadurch vernichtet würden, geschah die Mittheilung indirecte, und nur durch einzelne Strahlencanäle. Die sämtlichen Kreise (Sephiren) in ihrem Verhältnisse zum Urlichte gedacht, lassen sich unter dem Bilde eines Menschen vorstellen, dessen Haupt an den Himmel reicht, und dessen Füße auf den Tiefen des Abgrunds schweben. Diese Figur heißt Adam; sie ist der Makrokosmus; die erste Ursache alles Verursachten, von der alles wirkliche Erschaffene herrührt. Die Cabbalisten bezeichnen ihn mit sehr verschiedenen Namen. Sie nennen ihn auch schlechthin die Creatur, den Menschen, den König. Er kann mit dem Logos des Philo und der Alexandrinischen Philosophen verglichen werden. Den Inbegriff der Weltkreise stellen die

Cabbalisten auch unter dem Bilde eines sephirotischen Baumes vor, dessen Wipfel (die Krone, Keter) an das unendliche Ensoph reicht, und dessen Wurzel (Malcuth) unsere Sinnenwelt ist. Bey diesen Bildern sowohl des Adam Kadmon, sofern seine Glieder die verschiedenen Grade und Modificationen der Emanationen ausdrücken sollen, als des sephirotischen Baumes, haben sie sich in eine Menge allegorischer abentheuerlicher Spielereyen verloren. Auch die verschiedenen Sephiren werden von ihnen durch Namen verschiedener Tugenden und Eigenschaften charakterisirt, auf eine ganz willkührliche Art, da die Beziehung des Zeichens auf den Gegenstand oft gar nicht einzusehen ist.

Nicht minder finden sich im Cabbalismus mancherley Träume über die Beschaffenheit der vier verschiedenen Welten Aziluth, Briah, Jezirah und Asiah. Der Quell derselben ist das Ensoph, das sie auch deßwegen die unendliche Welt nennen, und zwar bestimmen sie das Verhältniß der übrigen Welten zu diesem so, daß allemal die höhere Welt die Wurzel und der Quell der niedern ist; daß also aus der Ensophischen die Azilithische, aus dieser die Briahtische, aus dieser die Jezirahtische, und aus dieser endlich die Asiahtische Welt entspringen. Wiederum aber wird auch in umgekehrter Ordnung die höhere Welt von der niedern überkleidet. Unter den Welten ist die Azilithische die erste Emanation aus dem unendlichen Lichte, mit Hülfe des Adam Kadmon und dessen Erleuchtungen. Sie enthält die Vollkommenheiten der übrigen untergeordneten Welten und schließt ihre Mängel aus. In ihr ist keine Veränderung und kein Mangel überhaupt. Daher ist sie auch für die andern Welten der Quell der ihnen aus

der

der unendlichen Ursache mitgetheilten Vollkommenheiten. Jrira sagt von der Aziluthischen Welt, "daß sie eine größere Gleichheit mit ihrer Ursache an sich trage, weil jene das formaliter ist, was diese causaliter und eminenter ist, und keine Verschiedenheit zwischen dem Emanirten und dem Quelle der Emanation statt findet, als die zwischen einer Ursache und dem Verursachten; so daß Beyde gleichsam Eins seyen, nur daß jene unendlich sey, diese analogisch die Natur des Mannichfaltigen und Endlichen habe." Eben daher hat sie den Namen der Aziluthischen Welt (der bloß emanirten), weil sie unmittelbar mit ihrem Principe durch Emanation vereinigt ist. Aus der Aziluthischen Welt floß die Briahtische. Sie begreift die geistigen Substanzen, die nicht unmittelbar aus dem Unendlichen geflossen sind, also geringere und gleichsam beschränktere Vollkommenheiten haben; ob sie gleich nicht aus der äussern hinzukommenden Materie entstanden sind, (woher auch die Briahtische Welt den Namen hat, daß sie die äussere Materie nicht voraussetzt). Sie heißt deßwegen auch vorzugsweise die erschaffene Welt. Die Jezirahtische Welt ist die geformte Welt derjenigen geistigen Substanzen, die zwar aus Nichts geschaffen sind, das heißt, ohne Voraussetzung eines Subjects oder einer Substanz, die also lediglich aus der Briahtischen Welt entsprungen sind; aber doch in einer Substanz oder einem Subjecte geschaffen sind, zu dessen Formung sie dienen. Die Jezirathische Welt ist die Welt der Engel. Diese werden beschrieben als verständige und unkörperliche Wesen, die über und in den Körpern des höchsten Firmaments sich befinden, also über und in den himlischen feurigen und luftigen Körpern, um diese zu beseelen und zu bewegen; oder

nach der Sprache der Cabbaliſten als Geiſter, die von leuchtenden Körpern bekleidet ſind. Die Engel haben demnach die Geſtirne zu ihrem Aufenthalte, und ſind die Vorſteher und Bewohner der Elemente. Uebrigens aber gehören doch dieſe Körper nicht eigentlich zur Jezirahtiſchen Natur ſelbſt; ſie ſind nur das Gewand derſelben; und jene drückt ihnen die Form ein, damit ſie zu ihrem Vehikel brauchbar werden. Die Aſiahtiſche Welt endlich iſt die materielle und ſichtbare. Sie enthält die Subſtanzen, welche von der Materie nach ihrem Seyn, ihrer Subſiſtenz, ihrem Vermögen, und ihrer Wirkſamkeit (a materia in eſſe, ſubſiſtere, poſſe et operari) abhangen. Ihre Formen ſind Theile des Univerſum's, die für ſich nicht beſtehn können, die, weil ſie in eine ausgedehnte quantitative Materie verſenkt ſind, zuſammengeſetzt, theilbar, der beſtändigen Bewegung, dem Wechſel, der Entſtehung, dem Untergange unterworfen ſind. In den allgemeinen Unterſchieden der vier Welten ſind die Cabbaliſten einſtimmig; aber nicht in der Art, wie ſie die Begriffe der Emanation, Creation, Formation und Fabrication, wodurch ſie die Entſtehung und Bildung der Welten diſtinctiv bezeichnen, feſtſetzen. Eine ſtrenge Beſtimtheit der Begriffe war auch hier nicht möglich. Die allgemeinen Ausdrücke, deren ſich die Cabbaliſten bedienen, z. B. wenn ſie die Verſchiedenheit der Welten bloß auf eine verhältnißmäßige Verringerung des Lichts zurückführen, ſind daher noch immer die verſtändlichſten. So drehen ſie ſich auch bey dem Begriffe der Materie in mancherley Subtilitäten herum, ohne daß er dadurch legitimirt und in ſeinem Verhältniſſe zu den anderweltig von ihnen angenommenen Weltprincipien an ſich ſelbſt deutlicher wurde. Sie ſprechen auf der einen Seite der Materie

rie die Realität (entitatem) ab, und erklären sie für eine Privation aller Vollkommenheit, die aus dem höchsten Wesen emanirt. Denn eben durch ihre Unvollkommenheit widersprach die Materie dem Begriffe der Gottheit, konte also nicht als durch diese hervorgebracht vorgestellt werden. Auf der andern Seite sollte aber auch die Materie kein Nichts seyn, sondern entweder aus einer Verdichtung oder aus einer Verdünnung der Lichtstrahlen bestehn, so daß nichts übrig bliebe, als ein finsterer Stoff, gleichsam eine Kohle von der göttlichen Substanz, in der kein Lichtfunken mehr enthalten sey. Sieht man also auf die Materie als Materie (subiectum materiatum), so ist sie die Gottheit, die nach Zurückbeugung ihrer Lichtstrahlen ein dunkles Subject zurück ließ, oder die verdunkelte Gottheit. Sieht man aber auf die Materie als Privation aller Vollkommenheit, so ist sie eine Privation, ein Non ens. Merkwürdig ist noch insbesondere die cabbalistische Behauptung, daß jede der vier Welten auch vier Elemente habe, die aber nach dem eigenthümlichen Charakter einer jeden eigenthümlich beschaffen sind. In der Aziluthischen Welt sind diese Elemente zur wahrsten Einheit verbunden. Auch ist unter den Elementen selbst wiederum ein Rang, der dem Range der vier Welten entspricht. Die Erde ist das unterste Element.

Hat man je Ursache, die üppige Fruchtbarkeit der mystischen Phantasie der Cabbalisten zu bewundern, so hat man sie in Ansehung ihrer Dämonologie. Nach den vier Welten nehmen sie auch vier Classen von Geistern und Bewohnern derselben an. Die Bewohner der Aziluthischen Welt sind nicht eigentliche Geister, denen doch ein Subject zukommen muß; sondern sie sind reine göttliche Emanationen, ohne

alles Subject, ohne alles Vehikel. In der Briahtischen Welt wohnen Thronen; in der Jezirahtischen Engel; und in der Asiahtischen die Hüllen oder Rinden der Emanationen, bösartige und materiale Geister. Die Beschreibung der Ordnung der Engel, ihrer verschiedenen Namen, ihres Rangverhältnisses unter einander, was lauter Spiele der willkührlichsten Dichtung sind, wozu der Keim und Grundstoff aus der jüdisch orientalischen Philosophie entlehnt wurde, gehört nicht hierher. Die unreinen Geister, die bloß die Hüllen der göttlichen Emanationen sind, bestreben sich unaufhörlich, den höhern Emanationen gleich zu werden. Daher kämpfen sie auch mit ihren Vorstehern gegen das Reich Gottes an, und suchen die Herschaft in demselben zu erringen. Der Mensch ist im Stande, durch gute Handlungen sich die schwere Hülle der Materie, von welcher er gedrückt wird, zu erleichtern, oder sie ganz abzustreifen, und sich zu den höhern Geistern emporzuschwingen. Er kann sich aber auch mit den niedern Geistern vereinigen, und dadurch immer tiefer in das Verderbniß der Materie herabsinken. Uebrigens knüpfen die Cabbalisten auch die Seelenlehre genau mit ihrer Emanationstheorie zusammen. Die Seele besteht aus vier Elementen der höhern Welten, wie der Körper aus vier Elementen der asiahtischen Welt besteht. Die Juden hatten und haben eine solche Eitelkeit, daß sie wähnen, die Seelen der Frommen erhöben sich noch über die Jezirahtische Welt, würden die Ursachen der Engel niedern Grades, und ergötzten sich an dem Urglanze der Gottheit, der alle Welten durchstrahlt. Inzwischen räumen sie doch diese Dignität nur der Seele ein; dahingegen sie den Körper, das Vehikel der Seele, für schlechter erklären, als die Körper der Engel. Auf

eine

eine sehr abentheuerliche Art suchen sie die Entstehung der Seelen in menschlichen Leibern begreiflich zu machen, und in der Cabbalistik findet sich die Veranlassung zu den wunderlichen Hypothesen, die man auch noch in manchen metaphysischen Compendien unsers Jahrhunderts antrifft. Die Seelen präexistiren, bevor sie mit menschlichen Körpern vereinigt werden. Die Ursache der Vereinigung ist, damit sie durch das Gute von dem Bösen getrent werde, oder die Läuterung vom Laster; oder der Ersatz eines Mangels, den sie in einem frühern körperlichen Zustande erduldet u. w. Die Vereinigung selbst geschieht auf zweyerley Art. Entweder die Seele komt in den Körper eines schon erwachsenen Mannes hinein; dieser wird dadurch gleichsam seelenschwanger, wie das Weib von dem Embryo; die Seele hat aber keine bestimte Zeit des Ausganges aus dem Körper (wie der Embryo im Mutterleibe), und sie leidet auch weiter nicht hierbey. Diese Art der Metempsychose nennen die Cabbalisten Ibbur. Oder die Seele geht in den Embryo über, so wie er aus dem Leibe der Mutter hervorkomt. Diese Art der Seelenrevolution heißt Gilgul *).

Sieht

*) Diese kurze Darstellung der Hauptbegriffe des Cabbalismus ist aus des Irira Porta coelorum entlehnt worden. Vgl. *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. II. p. 917, wo eine noch weitere Entwickelung jener, mancherley abweichende Nebenbestimmungen der Cabbalisten, und Erklärungen neuerer Gelehrten vorkommen. Dem Irira ist auch Hr. Tiedemann gefolgt (Geist der spec. Phil. B. III. S. 137). Da die Cabbalisten den Inbegriff der Sephiren unter dem Bilde eines Menschen (Makrokosmos) vorstellten; so betrachteten sie auch jeden Menschen selbst als ein Bild der Welt im Kleinen (Mikrokosmos). Wie eine Art von Rangverhältnisse unter

Sieht man auf den Grund im Weſen der Vernunft, der die Emanationstheorie veranlaßte, ſo war er das Bedürfniß, das Uebel und das Moraliſchböſe in der Welt zu erklären; ein Bedürfniß, das für die Vernunft dringend wurde, ſobald man die ſchaffende Gottheit als ein Princip des abſolut Guten und Vollkomnen vorausſetzte, und ihr gleichwohl auch die Hervorbringung der Materie, als der Wurzel alles Uebels und alles Böſen, beylegen mußte. Bey den ältern griechiſchen Metaphyſikern trat dieſes Bedürfniß nicht in dem Grade ein, ungeachtet ſie ſeit dem Anaxagoras und Sokrates ein verſtändiges moraliſch vollkomnes Weltprincip ſtatuirten; weil ſie dabey die Ewigkeit der Materie behaupteten, und jenes Princip nur für die Urſache der zweckmäßigen Form der Welt, für den Weltbaumeiſter der Form nach, nicht für den Welturheber der Materie nach, erklärten. Das Zweckwidrige überhaupt, was ſich in der Welt fand, folglich ſowohl das phyſiſche als das moraliſche Uebel, wurde da auf die Materie, als den Grund wilder Bewegung, Unordnung und Zerſtörung, zurückgeſchoben. Die Gottheit wollte bey der Formung der Materie das Gute und Vollkomne; aber ſie konte die Urnatur der Materie nicht abändern, und alſo auch das Uebel und Böſe nicht ganz unterdrücken. Inzwiſchen konte ſich dieſer Dualism auf die Länge nicht in der Philoſophie behaupten. Sofern die Materie eine Formung der Gottheit nur zuließ, erſchien ſie als ein Bedingtes; und auf der andern Seite erſchien wieder die Gottheit als bedingt, ſofern ſie die Materie nicht ganz nach

den Gliedern des Menſchen iſt, auch in der Beſchaffenheit ihrer Kraft und Wirkſamkeit für den geſamten Zweck des Menſchen; ſo findet eben dieſe in den Sephiren oder den vier Welten ſtatt.

nach ihrem Willen schaffen konte. Jenes vertrug sich nicht mit dem Begriffe einer ewigen Materie. Dieses nicht mit dem Begriffe der Gottheit als des vollkommensten Wesens, welchen die nach absoluter Einheit strebende Vernunft durchaus fodert. Auch war der ewige Streit des Guten und des Bösen (der Gottheit und Materie), wie ihn Plato annahm, ein Philosophem, wobey kein letzter Weltendzweck denkbar war.

Man mußte also über kurz oder lange darauf hinauskommen, den Begriff der ewigen Materie neben der Gottheit aufzugeben, und in die Gottheit den Real-Grund alles Möglichen und Wirklichen, folglich auch des Uebels und des Bösen, zu setzen. Nun war dieses schon früher durch die Zoroastrische Philosophie geschehen, als man es dem Gange der philosophirenden Vernunft nach hätte erwarten sollen. Die Zoroastrische Philosophie lehrte zwar einen Dualismus; sie nahm verschiedene Principien des Guten und des Bösen an; aber das Princip des Bösen war in ihr bedingt; es war ursprünglich nicht vorhanden, sondern entstand erst in der Zeit. Als späterhin die Zoroastrische Philosophie mit der griechischen amalgamirt wurde, nahm man zwar auch, wie beyde Systeme es mit sich brachten, die Materie für den Grund des physischen und moralischen Verderbnisses an; aber die Ewigkeit der Materie wurde aufgehoben. Nun bedurfte es einer Erklärung, wie in der Welt, dem Producte des guten göttlichen Princips, das Böse habe entstehen können. Die Mythen des Zoroaster vom Ahrimam beschäfftigten die Köpfe wohl eine Zeit lang, und liessen sie wähnen, als sey in ihnen der Schlüssel zum Geheimnisse des Bösen anzutreffen. Aber für die metaphysische Speculation konten sie doch nicht lange befriedigend bleiben. So gerieth man auf das

Emana-

Emanationssystem, wozu auch ohnehin in den vom Zoroaster gebrauchten Bildern des Lichts und der Finsterniß zur Bezeichnung des Guten und Bösen eine nähere Veranlassung lag. Das Licht verbreitet seine Strahlen bis auf eine gewisse Entfernung im Raume. Wo die Wirkung der Strahlen aufhört, ist Finsterniß. Diese Erfahrung trug man über auf das göttliche Lichtwesen; man dachte die Schöpfung als eine Emanation aus demselben; bestimte die Grade der Vollkommenheit der erschaffenen Dinge nach dem Verhältnisse ihrer Entfernung vom heiligen Lichtquelle; und so kam man weiter auf die Idee, die Verderbtheit der Materie durch die äusserste Entfernung von der Gottheit zu definiren. Denn der äusserste Grad der Emanation mußte an Finsterniß grenzen, oder in die Finsterniß übergehn. Es war diese Vorstellungsart in der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens selbst gegründet. Sobald eine Grenze der Lichtemanation, oder auch nur Grade derselben der intensiven Stärke nach gesetzt wurden, mußte am Ende das Reich der Finsterniß anfangen.

In dieser Darstellung der Emanationstheorie fanden jedoch die spätern Cabbalisten neue Schwierigkeiten. Die Gottheit erschien dabey als ein unvollkommnes, endliches, zuletzt durch die Finsterniß bedingtes und begrenztes Wesen. Daher schlugen sie den oben angegebenen Weg ein. Ursprünglich erfüllte das unendliche Lichtwesen Alles; da gab es noch kein Leeres; überall die absoluteste und vollkommenste Lichtrealität. Aber das Lichtwesen wollte schaffen; es wollte seine Herrlichkeit offenbaren. Nun zog es sich von dem Mittelpuncte auf gleiche Weise nach den Seiten zurück, und bildete so selbst den leeren Raum, den es wieder in verschiedenen Graden (den Sephiren) mit

mäßiges

mässigerem Lichte anfüllte, und dadurch brachte es die vier Welten hervor. Es braucht wohl nicht erinnert zu werden, daß auch diese Darstellung der Emanationstheorie ihre unüberwindlichen Schwierigkeiten hat. Gott beschloß, auf eine solche Art zu schaffen, wie er geschaffen haben soll, heißt nichts weiter, als: Gott, das unendliche vollkommenste Wesen, beschloß, sich in Endlichkeiten und Unvollkommenheiten zu offenbaren; nicht zu gedenken, daß die ganze Theorie im Grunde anthropomorphistisch, oder technisch praktisch ist, und auf menschlicher Anschauungsart der Naturwirkungen des Lichts beruht, die nie auf die Wirkungsart der Gottheit Anwendung leidet. Zu verwundern ist immer hierbey, daß keiner der Philosophen auf den Gedanken kam, das Werk der Schöpfung und das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt für einen transscendenten Gegenstand zu halten, von dem eine theoretisch objective Erkentniß schlechthin unmöglich ist; sondern daß sie lieber sich mit der höchsten Spannung der Phantasie und der logischen Vernunft tiefer in ihre Hirngespinste hinein webten.

Unter den neuern Philosophen des XV. Jahrhunderts war, zwar nicht der erste, aber wohl der vornehmste, der das Studium der Cabbalistik in den Occident einführte, Johann Picus, Graf von Mirandula und Concordia, ein Zeitgenosse, Zuhörer und Freund des Ficin, welcher selbst auch schon mit der cabbalistischen Philosophie nicht unbekant war. Er ward im J. 1463 gebohren, studirte anfangs zu Bologna das kanonische Recht, und besuchte nachher die berühmtesten Akademieen in Italien und Frankreich, um mit der scholastischen und Aristotelischen Philosophie vertraut zu werden. Die Scholastik ward ihm verächtlich, und er bereute oft die Zeit, welche

er

er ihr gewidmet hatte. In Florenz lernte er durch den Unterricht des Ficin die damalige ſogenante Platoniſche Philoſophie kennen, und ward von jenem auch in dem herſchenden Vorurtheile eingeweiht, daß Ariſtoteles und Plato im Grunde einerley Syſtem gehabt, dasſelbe aber nur verſchieden ausgedrückt und dargeſtellt hätten. Er glaubte alſo, daß man beyde Syſteme nur in ihrer gegenſeitigen Beziehung und in ihrer Vereinigung könne verſtehen lernen; wiewohl doch in dem Synkretismus, der nun nach dieſer theoretiſchen Maxime von ihm zu Stande gebracht wurde, wie bey allen übrigen damaligen Platonikern, der Alexandriniſche Platonismus das Charakteriſtiſche ausmacht. Der Wahn, daß Plato ſeine Philoſophie aus der alten Orientaliſchen Weisheit von den Aegyptiern, Hebräern und Chaldäern entlehnt habe, führte den Johann Picus zum Studium der orientaliſchen Literatur, und namentlich der cabbaliſtiſchen Philoſophie, wie ſie in den Schriften mehrer Rabbinen und Araber enthalten war, welche letztere ſie ebenfalls von Rabbinen bekommen hatten. Bey unleugbar ſehr großen Geiſtestalenten und einer bewundernswürdigen Thätigkeit war er zugleich ein höchſt ruhmſüchtiger Charakter, der nur den Ruhm auf einem Wege ſuchte, auf welchem ihn Menſchen ſeines Standes, und in dem damaligen Zeitalter am wenigſten, nicht zu ſuchen pflegen. Bloß aus der Ruhmſucht des jungen Mannes läßt es ſich erklären, daß er im J. 1486 (im vier und zwanzigſten ſeines Alters) ſich nach Rom begab, und hier neunhundert Theſen dialektiſchen, mathematiſchen, phyſiſchen, metaphyſiſchen, theologiſchen, moraliſchen Inhalts mit Erlaubniß des Pabſtes Innocenz VIII. öffentlich anſchlug, und dieſelben zu vertheidigen ſich erbot,

erbot; wobey er sogar fremden Gelehrten, die etwa mit ihm disputiren wollten, die Erstattung der Reisekosten zusicherte. Es waren diese Thesen aus den Werken der verschiedensten philosophischen Schriftsteller, chaldäischer, arabischer, hebräischer, griechischer, lateinischer, genommen, und zwar sehr viele derselben aus cabbalistischen Werken. Mehr als die Hälfte waren solche, die Johann Picus als eigne Behauptungen aufstellte. Er hatte sie auch in die zu Paris, dem Hauptsitze gelehrter Disputationen, hergebrachte philosophische Latinität eingekleidet, um dadurch den Disput auch denen zu erleichtern, die etwa beym Disputiren an die alte Form und Terminologie gewöhnt waren. Ob es gleich nicht ungewöhnlich war, daß angebliche Theologen und Philosophen in großen Städten oder an Orten, wo Akademieen und Gymnasien blühten, öffentlich auftraten, und andere zu literarischen Kämpfen herausfoderten, um ihre Ueberlegenheit, wo möglich, dadurch zu documentiren: Picus also die gelehrte Sitte des Zeitalters für sich hatte, die jenen Schritt überhaupt genommen wo nicht ganz rechtfertigen, doch bey der ihm eigenen Ruhmbegierde entschuldigen konte; ob er gleich ferner seine Anhänglichkeit an dem Kirchenglauben und seine Ergebenheit gegen das Oberhaupt der Kirche feyerlich erklärte; so erregte dennoch dieser Schritt das größte Aufsehen; und selbst der Inhalt mancher Thesen schien dem grossen Haufen der Philosophen und Theologen so paradox und anstößig, daß sich ein allgemeines Geschrey dagegen erhob. Die Disputation selbst fand nicht statt; sie ward vom Pabste, wo nicht förmlich gehindert, doch auch nicht erlaubt; und Picus entgieng nur dadurch einer Bestrafung seiner Paradoxie, daß die anstößigen Sätze nicht für seine Ueberzeugung angesehen

wurden,

wurden, sofern er sich unbedingt der Entscheidung der Kirche und des Pabstes unterworfen hatte. Er begab sich von Rom nach Frankreich, und vertheidigte sich und seine Thesen in einer Apologie gegen die gemachten Anschuldigungen. Insbesondere nahm er die wahre Magie und cabbalistische Lehre in Schutz, und lehnte zugleich den Vorwurf der Magie von sich ab, sofern diese die Hülfe unreiner Geister und die Verbindung mit denselben voraussetzte. Durch die Apologie wurden aber die Gegner des Johann Picus noch mehr erbittert, und sie bewirkten bey Innocenz VIII. ein gänzliches Verbot der neunhundert Thesen. Picus hielt sich hiernach auf einem Landgute bey Florenz auf, das ihm Lorenz von Medices geschenkt hatte, der auch ihn nicht nur gegen die Verfolgung seiner Feinde sicherte, sondern selbst den Pabst zu versöhnen suchte; was zwar bey Innocenz VIII. nicht gelang, aber doch bey dem Nachfolger desselben Alexander VI. In der Folge widmete sich Picus ganz den cabbalistischen, philosophischen und theologischen Studien; er ward ein mystisch religiöser Schwärmer, wozu freylich auch die Unfälle, welche ihm die Streitigkeiten wegen der Thesen zugezogen, sehr viel beytrugen; nur wenig Jahre vor dem Ende seines Lebens kehrte er zu einer vernünftigen Denkart zurück. Er gieng so weit, daß er seinen Antheil an den Fürstenthümern Mirandula und Concordia an seinen Neffen Johann Franciscus mehr verschenkte als verkaufte, und auch die Summe, die er zu seinem Unterhalte übrig behielt, meistens noch unter die Armen vertheilte. Er starb im J. 1494 kurz nach dem Tode seines Freundes, des Lorenz von Medices *).

Unter

*) Vor den Ausgaben der Werke des Johann Picus findet

Unter den Schriften des Johann Picus hat unstreitig sein Werk gegen die Astrologen in zwölf Büchern das größte Interesse; und es ist diesem hauptsächlich zu verdanken, daß der astrologische Aberglauben nach und nach erschüttert und größtentheils vertilgt worden ist. Fast alle Gründe, welche spätere Schriftsteller gegen die Astrologie vorgebracht haben, sind schon vom J. Picus benutzt worden. Er stellt gleich in der Vorrede die Astrologie als die ärgste Betriegerinn dar, die ihren Anhängern über die ungewisse Zukunft Belehrung verspreche, und sie dadurch in allen Verhältnissen und Angelegenheiten des Lebens zu Meistern der Zukunft zu machen vorgebe; die aber dagegen alle Religion und Philosophie untergrabe, die Abgötterey erzeuge und nähre, die Arzneykunst verfälsche, den Menschen durch die Vorurtheile, welche sie ihnen einflöße, das Leben verbittere, oder wenigstens beunruhige, und die daher mit allen Waffen der Vernunft und Erfahrung bekämpft und ausgerottet zu werden verdiene, so viel Anhang und Schutz sie auch bey dem großen Haufen finde. Im Werke selbst bringt er zuvörderst einige allgemeine Zweifelsgründe gegen die Astrologie vor. Erstlich: Die ältesten und berühmtesten Weisen der Vorzeit vom Moses an bis auf die neuern Kirchenväter, und auch die angesehensten griechischen Philosophen und Mathematiker, Eudoxus, Plato, und

findet sich eine Lebensbeschreibung desselben von seinem Neffen, dem Johannes Franciscus Picus. Aus dieser und zugleich aus den Schriften jenes selbst ist die Biographie des Hrn. Meiners geschöpft (Lebensbeschreibungen berühmter Männer u. w. B. II). In der letztern sind auch die neunhundert Thesen umständlicher beurtheilt, und mehrere derselben ausgehoben.

und Aristoteles kennen entweder die Astrologie gar nicht, oder haben sie verachtet und als grundlose verderbliche Kunst verdamt. Der Autorität dieser könten die Astrologen nichts, als untergeschobne Schriften des Zoroaster, des Plato und Aristoteles, die mit den Originalwerken derselben in dem gerades ten Widerspruche ständen, und die Bücher eines Ptolemäus, Julius Firmicus, einiger Araber und die Werke Alberts des Großen und des Roger Baco, die wiederum durch jene bethört seyen, entgegensetzen. Zweytens: Die Astrologen selbst erklären ihre Wissenschaft für ungewiß. Sie gestehen, daß sie nur im Allgemeinen Begebenheiten aus den Sternen vorhersagen können; nicht aber besondere Ereignisse. Sie gestehen sogar, daß es Ursachen gebe, wodurch die Erfüllung der Weissagungen aus den Gestirnen gehindert werde. Diese Ursachen seyen entweder die Unempfänglichkeit der sublunarischen Dinge für gewisse Einflüsse der Gestirne; oder die Willkühr der Menschen, die doch auch hierin Manches zu ändern vermöge; oder die Fügung der Vorsehung und das zufällige Zusammentreffen von Umständen, wodurch die Einwirkung einer Constellation geschwächt oder ganz aufgehoben wird. Diese Ungewißheit der Astrologie werde durch die Erfahrung auf das vielfältigste bestätigt. J. Picus beruft sich auf Fälle, daß Fürsten kurz nachher starben, als ihnen die Astrologen ein langes und glückliches Leben geweissagt hatten; daß selbst Astrologen vor der Zeit starben, in welcher sie noch gewisse Prophezeihungen zu machen versprochen hatten. Er versichert, daß zu seiner Zeit gerade diejenigen am meisten in ihren Erwartungen betrogen und am unglücklichsten geworden wären, die am ängstlichsten die Gestirne befragt, und nach den Aussprüchen der Astrologen

logen gehandelt hätten. Dagegen habe das Glück Menschen über alle ihre eigenen Hoffnungen begünstigt, die die Sterne nie befragt hätten, und sogar entschiedene Verächter der Astrologie gewesen seyen, wie im Alterthume den Julius Cäsar, und zu seiner Zeit den Franz Sforzia. Drittens: Der Vortheil, welchen die Astrologie der Religion nach dem Roger Baco und einigen andern gewähre, daß sie durch Berechnung der großen Conjunctionen bestimme, wie viel Jahre von Adam bis Christus verflossen seyen; daß sie die Weissagungen der Propheten durch Bestimmung der Begebenheiten, welche von den Propheten vorher verkündigt worden, bestätige; sey viel zu unbedeutend gegen den großen Nachtheil, welchen sie wiederum der Religion zufüge. Ihr zufolge müßten die Wunder und Thaten der Apostel, der Märtyrer und der Heiligen, lediglich dem Einflusse der Gestirne zugeschrieben werden; durch welche Meynung gleichwohl der Religion das Fundament entzogen werde, auf welchem sie beruhe. Auf gleiche Weise mache die Astrologie die Gesetzgebung und alle Handlungen und Angelegenheiten der Menschen von sich abhängig; eine Vorstellungsart, welche nothwendig von den verderblichsten Folgen seyn müsse. Viertens: Wollte man auch die wirkliche Existenz und Nützlichkeit einer astrologischen Wissenschaft einräumen; so kann doch von derjenigen, welche die Astrologen zu besitzen vorgeben oder wirklich lehren und ausüben, gar kein Gebrauch gemacht werden; weil diese in ihren Grundsätzen einander widersprechen, oft diejenigen Kentnisse gar nicht haben, die doch nothwendig dazu erfodert werden, und nicht einmal die vorgeschriebenen Beobachtungen und Berechnungen machen können, auf welche sich die astrologische Vorhersagung der Theorie selbst gemäß grün-

den müßte. J. Picus zeigt hier umständlicher sowohl die Verschiedenheit der Grundsätze und Meynungen in der Astrologie der Aegyptier, des Ptolemäus, der Araber, und der jüdischen Astrologen; als die Unwissenheit und Nachlässigkeit derer, die zu seiner Zeit die Astrologische Kunst lehrten und ausübten. Endlich kann daher kein die Gültigkeit der Astrologie beweisendes Argument hergenommen werden, daß die Prophezeihungen zuweilen eingetroffen sind; es kann sich dies sehr zufällig und aus ganz andern Gründen ereignen; zumal da gewöhnlich doch auch besondere Umstände, die von den Prophezeihungen abweichen, oder nicht in ihnen enthalten sind, zugleich einzutreten pflegen; und es ist dieses auch derselbe Fall in Ansehung der Prophezeihungen anderer Zeichendeuter, der Chiromanten, Geomanten, die doch oft den astrologischen Vorhersagungen schlechthin entgegengesetzt sind *).

Johann Picus schränkte sich nicht darauf ein, allgemeine Zweifel gegen die Gültigkeit und Nützlichkeit der Astrologie zu erheben; sondern er widerlegte auch die Gründe, welche die Astrologen für ihre Wissenschaft anführten. Zu diesen gehörten hauptsächlich folgende: Erstlich: Die Philosophen und Theologen sind darin einstimmig, daß Gott die Unterwelt durch den Himmel regiere. Hieraus aber fließt, daß die irdischen Dinge und ihre Veränderungen von den Bewegungen der Himmelskörper abhangen. Zweytens: Die Einwirkung der Sonne nach dem Verhältnisse ihres Standes gegen die Erde, und eben so des Mondes, auf die leblose und lebendige Natur ist eine Thatsache der

*) Diese allgemeinen Zweifelsgründe des Picus sind in den beyden ersten Büchern seines Werkes gegen die Astrologie ausgeführt. Vergl. Meiners Lebensbeschreib. B. II. S. 90 ff.

der Erfahrung. Sie verursacht die Verschiedenheit der Jahrszeit n und der Witterung, und auf die Beobachtung derselben und ihres Verhältnisses zur Erde gründen sich die Regeln des Ackerbaues, der Schiffarth, die Bestimmung der kritischen Tage in Krankheiten u. w. Räumt man aber der Sonne und dem Monde einen so mächtigen und entscheidenden Einfluß auf die Erde, ihre Geschöpfe und die Veränderungen derselben ein; so hat man auch alle Ursache, einen Einfluß der übrigen Gestirne zu glauben, und zu hoffen, daß sich durch eine genauere Beobachtung derselben manche Begebenheiten auf der Erde werden eben so im Voraus bestimmen lassen können, wie gegenwärtig schon durch die Beobachtung der Sonne und des Mondes unleugbar bestimt sind. Drittens: Manche Naturerscheinungen und Veränderungen, wie gute und schlechte Witterung in verschiedenen Jahren, größere Hitze oder Kälte, Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit, Gesundheit oder Ungesundheit, sind offenbare Wirkungen der Gestirne. Bevbachtet man diese genau, so kann man jene voraussagen. Viertens: Die körperliche Beschaffenheit der Menschen bestimt ihre geistige und moralische. Der menschliche Körper besteht aber aus denselben elementarischen Stoffen, wie der thierische Körper. Der Zustand der Elemente überhaupt hat also auf die gesamte thierische Erzeugung und Beschaffenheit der Geschöpfe auf der Erde Einfluß. Jener hängt aber von der besondern Einwirkung der Gestirne ab. Folglich lassen sich geistige und moralische Eigenschaften der Menschen im Einzelnen und im Ganzen aus den Gestirnen weissagen, so wie Folgen davon, als Streitigkeiten, Kriege u. dgl. Fünftens: Wir bemerken schon an den sublunarischen Dingen geheimnißvolle Kräfte, die wir aus den Grundeigenschaften jener nicht

zu erklären vermögen, und die wir deßwegen vom Himmel herleiten. Es ist also um so mehr glaublich, daß die Himmelskörper selbst dergleichen Kräfte in noch höherem Maße und Grade besitzen. Sechstens: Die Verschiedenheit von Individuen derselben Gattung, z. B. der Menschen, in ihren Anlagen, Fähigkeiten, Charakteren und Schicksalen, ist so groß; der Lauf der Begebenheiten in der Welt sowohl in Ansehung einzelner Menschen als ganzer Völker so wunderbar und unerwartet; daß wir die wirkenden Ursachen davon nirgend anders als im Himmel suchen können. In dem Gestirne, das einzelnen Menschen günstig oder ungünstig ist, muß der Grund liegen, warum Einigen alle ihre Unternehmungen gelingen, selbst beym Mangel an Hülfsmitteln, und bey dem größten Leichtsinn und der größten Thorheit; Andern hingegen alle ihre Plane, auch solche, welche sie mit großer Vorsicht und Klugheit entwarfen, und wobey es ihnen nicht an Hülfsmitteln zur Ausführung gebrach, scheitern, und ihnen ein Unfall über den andern begegnet.

Diesen Gründen der Astrologen stellte J. Picus folgende entgegen, durch welche sie gänzlich entkräftet werden. Erstlich: Man kann wohl den Himmel für die allgemeine Ursache von Ereignissen der sublunarischen Welt ansehen; aber ihm nicht die besondern Begebenheiten, Verhältnisse und Veränderungen der irdischen Geschöpfe als seine unmittelbaren Wirkungen zuschreiben. Die letztern müssen vielmehr aus ihren nächsten Ursachen allein erklärt werden. Unter jeder Constellation erzeugen die Thiere immer wieder Thiere ihrer Art; und unter derselben Constellation werden von verschiedenen Eltern Kinder mit den verschiedenden Anlagen gebohren. Wie oft werden Zwillinge unter derselben Constellation gebohren,

ren, welche die verschiedensten Anlagen, Charaktere und Schicksale haben! Man hat hiergegen den Einwurf gemacht, daß doch zwischen der Geburt des einen und des andern Zwillings immer eine gewisse Zeit verfliesse; und jeder daher unter einer verschiedenen Constellation gebohren werde. Aber eben dieser Einwurf beweist die Nichtigkeit der astrologischen Kunst. Denn wie wäre es möglich, die Verschiedenheit der Constellationen, welche durch einige Augenblicke bewirkt wird, wahrzunehmen, und daraus die künftigen Charaktere und Schicksale der Zwillinge zu weissagen? Zweytens: Die Sonne und der Mond wirken nur dadurch auf die Erde, daß sie ihr Licht, Wärme und Bewegung mittheilen. Was von diesen Wirkungen allein abhängt, läßt sich folglich allerdings durch Beobachtung jener Himmelskörper bestimmen; wiewohl, wegen der Concurrenz mancher andern Ursachen und Umstände, doch immer nur im Allgemeinen. Daß hingegen den Planeten und den übrigen Gestirnen ein Einfluß auf die Erde und ihre Veränderungen zukomme, läßt sich nie beweisen; und manche Wirkungen, die man diesen anrechnet, müssen der Sonne oder dem Monde zugeschrieben werden. Gesetzt auch, daß man den Sternen besondere eigenthümliche Kräfte beylegen zu können oder zu müssen meynt, so folgt nicht, daß sie dadurch die Ursachen irdischer Begebenheiten und Veränderungen sind. Drittens: Es kann geschehen, und geschieht Vieles durch die Vorsehung; durch den freyen Willen der Menschen; und durch eine unübersehliche Menge von Ursachen, die von den Gestirnen ganz unabhängig sind. Daß die Vorsehung und der freye Wille des Menschen durch die Gewalt der Gestirne aufgehoben werden, wollen die Astrologen selbst nicht zugeben; gleichwohl wäre dieß eine nothwendige

Folge, sobald ihre Voraussetzung als gegründet angenommen würde. Läßt man aber die Existenz der Vorsehung und des freyen Willens der Menschheit gelten, und betrachtet man diese als besondere unabhängige Ursachen von Begebenheiten; so können die Constellationen nichts andeuten als Zeichen, was sie doch nicht als Ursachen bewirken. Demnach sind die moralischen Handlungen der Menschen, die Gesetze, Verfassungen, und alles, was aus diesen wiederum hervorgeht, kein Werk der Gestirne. Die Astrologen können also auch hierüber durchaus nichts aus den Sternen weissagen; so wie nichts über alles dasjenige, was nicht unmittelbar in dem Einflusse der Sterne seinen Grund haben kann. Viertens: Angenommen, daß wirklich aus den Sternen irdische Begebenheiten oder künftige Schicksale der Menschen vorher verkündigt werden könten; so sind doch die Astrologen in der Sternkunde selbst nicht unterrichtet genug, und können es auch nicht seyn, um eine sichere Nativität zu stellen. Sie kennen weder die Zahl, noch die Stellungen der Gestirne; noch wissen sie, was für bestimte Constellationen auf diese oder jene Begebenheit, auf diesen oder jenen Menschen einwirken. Die Constellationen, die sie annehmen, und mit welchen sie die Ereignisse der Zukunft in ursachliche Verknüpfung setzen, werden von ihnen willkührlich angenommen. Daher sind auch die berühmtesten Astrologen unter sich uneinig wegen der Zahl der Sphären, der Bedeutungen und Kräfte der himlischen Zeichen und Bilder, der Orte der Planeten und der übrigen Gestirne und ihrer Bewegungen. Die alten Astrologen nehmen nur acht Sphären an, und betrachten die achte als die äusserste, welche durch die Fixsterne erleuchtet werde. Die neuern nehmen neun oder zehn Sphären an; woraus folgt, daß entweder die

die alte oder die neuere Astrologie falsch seyn müsse. Die Zeichen und Bilder, auf die ein so großer Theil der Astrologie sich gründet, sind offenbar willkührliche Erdichtungen, und in dem Streite, der über die Bedeutung derselben in Beziehung auf die Naturereignisse und die menschlichen Schicksale geführt wird, kann keine Partey Recht haben; weil überhaupt eine solche Bedeutung eben so willkührlich ist, als das Zeichen oder Bild selbst, dem man sie beylegt. J. Picus widerlegt auch noch gewisse besondere Grundsätze, die in der Astrologie herschend, aber eben so falsch und unerweislich waren, wie die ganze übrige Wissenschaft. Ein solcher Grundsatz war, daß die erste Stunde, in welcher eine Sache unternommen werde, also auch die Stunde der Geburt des Menschen, den ganzen übrigen Erfolg der Sache, die sämtlichen übrigen Schicksale des Menschen, bestimme. Wollte man auch die Richtigkeit des Grundsatzes einräumen, der doch an und für sich durch nichts begründet wird; so ist doch die Art seiner Anwendung theils der Natur der Dinge nach unmöglich, theils wiederum unter den Astrologen im höchsten Grade streitig. Man kann den ersten entscheidenden Anfang eines Dinges sehr selten genau genug bestimmen, weil dieses durch eine Menge von Umständen erschwert und zweifelhaft gemacht wird. Bey dem Menschen ist es z. B. zweifelhaft, ob das entscheidende erste Moment seines Daseyns von der Stunde seiner Geburt, oder von der Empfängniß desselben im Mutterleibe an zu rechnen sey; im letztern Falle läßt sich der obige Grundsatz gar nicht anwenden; weil das erste Moment der Empfängniß nie mit Zuverlässigkeit zu bestimmen ist. Ein anderer Grundsatz war, daß alle große Veränderungen in menschlichen Dingen durch eine große Conjunction der obern

Planeten, vorzüglich des Jupiter und Saturn, angekündigt würden. Picus zeigt hier erstlich, daß der Grundsatz falsch seyn müsse, da die auf demselben gegründeten Berechnungen der Astrologen von der Geburt Christi und Mohammed's, von der Ankunft des Antichrist's, von dem Untergange der jüdischen, mohammedanischen und christlichen Religion, falsch seyen. Er zeigt zweytens, daß der Grundsatz ebenfalls keine Anwendung leide; da die Astrologen abermals wegen der Beschaffenheit dieser Conjunctionen selbst und ihrer Bedeutungen höchst uneinig seyen. Das Werk des Picus gegen die Astrologen ist in seinen reifern Jahren geschrieben, und verräth eine ungleich vernünftigere und aufgeklärtere Denkart, als irgend eines der frühern. Er war hier von seinem Neu-Platonischen und cabbalistischen Aberglauben größtentheils zurückgekommen, und würde vermuthlich zur Wiederherstellung einer gesunden Philosophie überhaupt noch sehr viel gewirkt haben, wenn er länger am Leben geblieben wäre *).

Ausser dem Werke gegen die Astrologen, das man nach des J. Picus Tode unter seinen Papieren völlig ausgearbeitet fand, hat er auch bey seinem Leben noch mehr andere Schriften theils theologischen, theils philosophischen Inhalts herausgegeben. Kurz nach der Apologie der neunhundert Thesen war sein Heptaplus oder Heptameron erschienen. Er enthält eine cabbalis

*) Das Werk des Johann Picus gegen die Astrologen ist nicht bey seinem Leben herausgekommen, obwohl er es einzelnen Freunden, z. B. dem Ficin, mitgetheilt hatte. Es gehörte zu einem größern unvollendet gebliebenen Werke, das gegen die Feinde des Christenthums gerichtet war.

balistische Auslegung der Mosaischen Schöpfungsgeschichte. Diese wird vom Picus nicht buchstäblich verstanden, sondern allegorisch, als ob sie nur eine symbolische Darstellung der Schöpfung nicht bloß der Erde, sondern aller Welten, der sichtbaren wie der unsichtbaren, enthalte, und alle Naturgeheimnisse für den, welcher in ihren Sinn einzudringen verstehe, in sich schliesse. Er unterscheidet vier Welten, von denen Moses geredet habe, und nimt also zunächst vier Auslegungsarten der Mosaischen Erzählung an, je nachdem diese auf die eine oder die andere jener vier Welten bezogen werde; wozu denn noch aus anderweitigen Gründen drey besondere Auslegungsarten hinzukommen in Beziehung auf Gegenstände, die ebenfalls wesentliche Bestandstücke der Mosaischen Schöpfungsgeschichte ausmachen. Die vier Welten sind die Körperwelt, die Himmelswelt, die überhimlische (intellectuale, englische) Welt, und endlich die Welt, die sich im Menschen, der Creatur vorzugsweise, darstellt. Alle vier Welten machen überhaupt nur Eine aus, sind das Werk Eines Schöpfers und haben denselben Zweck. Sie enthalten auch alle dieselben Gegenstände, nur daß diese verhältnißmäßig in den obern Welten vollkommner, als in den untern, sind. Die elementarische Wärme in der Körperwelt ist in der himlischen bloß erwärmende Kraft, und wird in der überhimlischen zur bloßen Idee von Wärme sublimirt. Das elementarische Feuer hienieden ist im Himmel das Sonnenfeuer, und über dem Himmel das seraphische Feuer oder der reine Verstand. Das elementarische Feuer brent, das himlische belebt, das überhimlische liebt. Das irdische Wasser wird von dem himlischen, dem Monde, bewegt, und in der überhimlischen Welt ist

es

es der seraphische Geist; daher unterdrückt das erste die Lebenswärme; das zweyte nährt sie; und das dritte erkent. In der überhimlischen Welt ist Gott das erste einfache Princip, der Vorsteher der neun englischen Heerschaaren, der selbst unbeweglich alles zu sich hin bewegt. In der himlischen Welt ist das Empyreum, selbst unbeweglich, um welches sich aber die neun himlischen Sphären herum bewegen. In der irdischen Welt giebt es ebenfalls neun Sphären vergänglicher Dinge. Drey sind leblos: Die Elemente; die aus den Elementen gebildeten vollkommnen Körper; und eine Mittelgattung zwischen beyden, die im Uebergange von dem rohen elementarischen Stoffe zur völligen Ausbildung des Körpers begriffen ist. Drey andere sind belebt, die Thiere, die Bäume, Gesträuche und Pflanzen. Die ersten sind nicht nur belebt, sondern haben zugleich Gefühl: und zwar entweder unvollkommen, wie die Pflanzenthiere; oder vollkommen, nur ohne Vernunft, wie die meisten Thiere; oder vollkommen und mit einer Fähigkeit der Vernunft analog, wie gewisse Thierarten, die der menschlichen Vernunft fähig sind. Die vierte Welt oder die menschliche Creatur ist aus Bestandstükken jener drey Welten zusammengesetzt, und hat überdem noch die Aehnlichkeit mit Gott. Der menschliche Körper besteht aus den irdischen Elementen; es wohnt aber zugleich in ihm die belebende Seele der Pflanzen, die unvernünftige Seele, die Vernunft, die englische Seele und das Ebenbild Gottes.

Da Moses die Schöpfung der gesamten Natur darstellen wollte, so muß nothwendig seine Erzählung sich auf jene vier Welten beziehen, und daher giebt es zuvörderst vier verschiedene Auslegungsarten derselben. Die vier Welten sind von einander verschieden; die Erklärung dieser Verschiedenheit beym Moses aufzufin-

zufinden, erfordert eine fünfte Auslegungsart. Aus dem Aristoteles weiß man ferner, daß es funfzehn Arten giebt, Gegenstände, die mit einander verwandt sind, zu erkennen. Diese trägt auch Moses schon so vollständig vor, wie der Philosoph von Stagira nur immer gethan hat. Hierauf bezieht sich eine sechste Auslegungsart. Endlich auf die sechs Tagewerke der Schöpfung folgte der siebente Ruhetag, der allgemeine Sabbath aller Welten und erschaffenen Wesen, das Symbol der Glückseligkeit aller Creaturen und ihrer Rückkehr zu Gott. Dies ist der Gegenstand einer siebenten Auslegungsart. Picus fand noch mehr in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, als hier bereits erwähnt ist. Die ganze Geschichte des Menschengeschlechts, alle die Gnadenmittel, deren sich die Gottheit bediente, um die sündigen Menschen wieder zu ihr zurückzuführen, die Geschichte Abraham's, Moses, Christus und der Apostel, alles dieses soll schon in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte angedeutet seyn, und wird vom Picus aus einzelnen Ausdrücken und Umständen oft auf die sonderbarste und abentheuerlichste Weise enträthselt. Der Heptaplus war dem Lorenz von Medices gewidmet, der auch an den Mosaischen Schriften hohes Interesse fand, und vermuthlich ebenfalls Neu-Platonische und cabbalistische Ideen hineintrug. Das ganze Werk verschaffte dem J. Picus bey seinen gelehrten Zeitgenossen die ausgezeichneteste Bewunderung *).

Mehr

*) Als Probe der Auslegungsart des J. Picus kann dienen, wie er die Mosaische Schöpfungsgeschichte auf den Menschen bezog. Der Mensch besteht aus einem Körper, einer vernünftigen Seele, und einem Mittelwesen, welches diese beyden Naturen mit einander verbindet,

Mehr noch eigentlich philosophischen Inhalts ist ein kleines Buch des J. Picus de ente et uno, wiewohl

bindet, und von den Philosophen und Aerzten Geist genant wird. Den Körper nent Moses Erde, den Geist das Licht, und die vernünftige Seele den Himmel, weil die Seele, wie der Himmel, sich im Kreise bewegt. (Hier war Aristotelische Vorstellungsart eingemischt). Der Ausdruck des Moses also: Gott schuf Himmel und Erde, und es ward aus Morgen und Abend der erste Tag, deutet auch an, daß Gott die Seele und den Körper erschaffen, und da der verbindende Geist hinzukam, so ward aus Abend und Morgen, oder aus der nächtlichen Natur des Körpers und der Morgennatur der Seele, ein Mensch. — Noch seltsamer ist die Erklärung des Mosaischen Ausdrucks: Die Gewässer versammelten sich unter dem Himmel an Einem Orte. Das Wasser ist ein Bild des Empfindungsvermögens, wodurch der Mensch den Thieren verwandt ist, und die Versamlung der Gewässer unter dem Himmel bedeutet also die Vereinigung der körperlichen Sinne in den von den Aristotelikern sogenanten gemeinen Sinn, aus welchem sie sich, wie aus einem Meere, über den Körper verbreiten. — Beym Moses werden Sonne, Mond und Sterne an den Himmel versetzt. Nach der Auslegung des J. Picus bezeichnet die Sonne die menschliche Seele, wie sie zu dem Geiste Gottes oder zu dem überhimlischen hinaufsteigt; der Mond bezeichnet eben diese Seele, wie sie zu dem sinnlichen Vermögen sich herabsenkt; die Sterne endlich bezeichnen die verschiedenen Seelenkräfte, die Fähigkeiten zu combiniren, zu urtheilen, zu schliessen u. w. — Das höchste Gut, auf welches das Bestreben jedes Wesens gerichtet ist, und in welches daselbe zuletzt zurückkehrt, ist die Glückseligkeit. Was von allen Menschen begehrt wird, ist auch das Princip von Allem. Es können aber nur unsterbliche Wesen sich im Kreise bewegen, und zu ihrem Principe zurückkehren. Der bewegende Geist treibt die Seelen fort; folgen sie ihm, so führt der Kreis der Religion sie zur Gottheit zurück; folgen sie ihm nicht und widerstehn, so bleiben sie ihrer Schwach-

heit

wohl es einen Gegenstand betraf, der schon vor ihm die Scholastiker so oft beschäfftigt hatte. Politian und Lorenz von Medices waren mit einander streitig, ob die beyden Begriffe: Ding (ens) und Eins (unum) verschieden oder identisch seyen. Aristoteles hatte die Identität behauptet, so wie die Identität des Wahren und Guten. Die Platoniker aber leugneten dieselbe. Das Eins sey einfacher und allgemeiner, und gehe vor dem Dinge her. Gott könne Eins (unum); aber nicht ein Ding genant werden. Unter den Begriff des Eins gehöre auch die Materie ohne Form, die gleichwohl nicht unter den Begriff des Dinges gehöre. Dem Begriffe des Eins stehe entgegen der Begriff des Vielen; dem Begriffe des Dinges aber der Begriff des Nichts; beyde müßten also eben so verschieden seyn, wie ihre Gegensätze. J. Picus erklärte sich für den Aristoteles, und so auch für den Politian; nur suchte er darzuthun, daß auch Plato selbst das Eins und das Ding identisch genommen habe. Man könne aber das Ding in einer engern Bedeutung verstehn, so daß das Seyn überhaupt als das Abstractum desselben, und jenes als das Concretum betrachtet werde, das gleichsam an dem Seyn Theil nähme. In dieser concreten Bedeutung könne man das Ding eben sowohl dem Nichts, als dem Seyn überhaupt entgegensetzen; so wie sich das Warme von dem, was nicht warm sey, und von der Wärme überhaupt, an welcher das concrete Warme Theil nehme,

heit und Thorheit überlassen und werden unglückselig. Die höchste Glückseligkeit besteht denn in der Vereinigung mit Gott zur Einheit nach Absonderung aller Unvollkommenheiten, die mit der Vielheit der Zusammensetzung verbunden sind. S. Meiners Lebensbeschreibungen B. II. S. 43 ff.

me, unterscheiden lasse. Gott ist die Fülle des Seyns überhaupt; er ist allein durch sich, und aus ihm ist Alles Vorhandne. Er kann also nicht ein Ding in der concreten Bedeutung genant werden, sondern er ist noch erhabner, als das Ding, wie es J. Picus ausdrückt, ein Ueberding (superens). Insofern ist er aber auch zugleich das Eine, das noch über dem Dinge ist. Die Philosophie des J. Picus von der Gottheit ist übrigens, ungeachtet des Mystischen und Schwärmerischen, was sie an sich trägt, doch ihres Gegenstandes nicht so unwürdig, wie es manche andere, selbst der Neuern, ist. Die Gottheit wohnt für die menschliche Vernunft in einem heiligen Dunkel, zu dessen Vorhöfen mehr Stufen des Lichts führen, ohne daß es doch je möglich wäre, in das Dunkel selbst einzudringen. Man wandelt noch immer im Lichte und erreicht die Gottheit nicht, so lange man das, was man von der Gottheit sagt, versteht und begreift. Nent man Gott das Unbedingt-Gute, so erblickt man doch sein Antlitz nur in einem Räthsel. Dasselbe ist der Fall, wenn man alles Concrete und Unvollkomne aus dem Begriffe Gottes wegläßt, oder wenn man ihn für das Ueber-Wesen, Ueber-Wahre, Ueber-Gute, Ueber-Eine erklärt. Gott ist vielmehr der Unaussprechliche, der Unbegreifliche, unendlich über Alles erhaben, was wir von ihm denken und sagen können, also auch über alle unsere Lehrbegriffe von Einheit, Wirklichkeit, Wahrheit und Güte. Die kleine Schrift des J. Picus de ente et uno fand einen Gegner an Franciscus Antonius Faventinus in Ferrara. Beyde Männer wechselten dreymal Schriften gegen einander, in denen Faventinus immer Einwürfe erneuerte, und Picus seine Behauptungen vertheidigte. Eine vierte Gegenschrift des Faventinus zu beantworten, ward J. Picus durch

durch den Tod verhindert; es that es aber an seiner Stelle sein Neffe Johann Franciscus Picus, welcher auch mit Bewilligung des Faventin die Streitschriften gesammelt herausgab. Ein anderes philosophisches Werk des Johann Picus, woran er lange gearbeitet hatte, und worauf die Erwartung seiner Zeitgenossen sehr gespannt gewesen war, de concordia Platonis et Aristotelis, ward auch durch seinen Tod, und durch seine mystisch religiöse Stimmung in den letzten Jahren seines Lebens unterbrochen. Aus dem Buche de ente et vno aber, und dem Platonischen Commentare in drey Büchern über ein Gedicht des Benevieni, kann man ohngefähr ahnden, wie jenes Werk ausgefallen seyn würde *).

Ungeachtet Joh. Picus nicht eigentlich Lehrer der Philosophie war, so wirkten doch seine Schriften und sein Ansehn ausserordentlich auf die Denkart seines Zeitalters. In seinem Umgange und durch das Studium seiner Werke bildeten sich mehrere Männer, die wenn sie auch die mystisch cabbalistische und Neuplatonische Philosophie noch weiter verbreiteten, doch zugleich dadurch für die Aufklärung höchst wohlthätig wurden, daß sie das Gedeihen der alten Literatur, auch der orientalischen, befördern halfen, gegen die Scho-

*) Der Commentar hat den Titel: Commento sopra vna canzona de amore, composta da *Girolamo Benevieni*, secondo la mente ed oppinione de Platonici. Er enthielt eine Entwickelung hauptsächlich der Platonischen Ideenlehre im Sinne und Geiste der Neuplatoniker, um den Begriff der himlischen Liebe aufzuklären. Ausser diesem besondern Zwecke des Commentars stimt die Vorstellungsart in demselben mit der des Ficin völlig überein.

Scholastik, und noch mehr gegen die Barbarey und den Uebermuth der Geistlichen kämpften, und dadurch der Reformation der Religion und einer bessern Philosophie überhaupt den Eingang bahnten. Einer der merkwürdigsten und verdienstvollsten unter diesen war Johann Reuchlin, auch Capnio genannt, nach der damaligen Gelehrtensitte, die Zunamen in das Griechische oder Lateinische zu übersetzen. Er war gebohren 1455 zu Pforzheim in Schwaben, that sich früh durch sein Talent, seinen Fleiß, und seine schönen musikalischen Anlagen und Geschicklichkeiten hervor, und ward 1473 als Begleiter des jungen Markgrafen Friedrich von Baden, nachherigen Bischofs von Utrecht, nach Paris geschickt. Er erhielt hier vom Johann de Lapide Unterricht in der römischen, und von mehrern Griechen in der griechischen Sprache und Literatur. Auch studirte er hier die Aristotelische Philosophie in ihren Quellen. Im J. 1475 gieng er nach Basel, lehrte griechische und lateinische Sprache, und lernte selbst vom Johann Wessel aus Gröningen die Anfangsgründe des Hebräischen. Jenen Unterricht ertheilte er hernach auch in Orleans und Poitiers, an welchem letztern Orte er die Rechte studirte. In Tübingen ward er Doctor der Rechte, und fieng an, sich ganz dem juristischen Geschäftsleben zu widmen. Er kam in Bekantschaft mit dem Wirtembergischen Hofe, und im J. 1482 nahm ihn Eberhard der ältere, Herzog von Wirtemberg, als Secretair, mit sich nach Rom, wo er mehrere der berühmtesten Gelehrten kennen lernte. Bey einer zweyten Reise nach Italien besuchte er in Florenz den Johann Picus, der ihm die erste Liebe für die orientalische Literatur einflößte und seine Sehnsucht nach tieferer Kentniß der Cabbalistik erweckte.

weckte. In der Folge, da Reuchlin in mehreren publicistischen Angelegenheiten am Kayserlichen Hofe als Gesandter oder Begleiter Eberhards des Aeltern sich aufhielt, gewann er die Achtung des Kayſers Friedrich III. so sehr, daß er von diesem in den Adelstand erhoben und zum Comes Palatinus ernant wurde. Was aber für seine literarische Bildung noch wichtiger ist, war, daß er in Linz mit dem jüdischen gelehrten Leibarzt des Kayſers Jacob Jechiel Loans in genauere Verbindung gerieth, der ihn so weit im Hebräischen unterrichtete, daß er nun die Cabbalistische Philosophie aus den Quellen selbst schöpfen konte. Nach dem Tode Eberhard's des Frommen sah sich Reuchlin genöthigt, den Wirtembergischen Dienst zu verlassen. Er nahm seine Zuflucht zu dem gelehrten Bischofe von Worms Dalberg, der in Heidelberg als Canzler des Churfürsten Philipp von der Pfalz lebte. In dessen Angelegenheiten machte er abermals eine Reise nach Rom, wo er über ein Jahr blieb und Gelegenheit hatte, den Argyropylus den Thucydides erklären zu hören. Während der Abwesenheit Reuchlin's in Italien ward Herzog Eberhard der Jüngere von Wirtemberg seiner Regentenwürde entsetzt (1498), und Reuchlin konte nunmehr in sein Vaterland zurückkehren, und im Schooße seiner Familie leben. Er benutzte diese Zeit, um seine Kentniß der hebräischen Sprache und der jüdisch cabbalistischen Philosophie möglichst zu erweitern, ob sich ihm gleich itzt weniger Gelegenheit dazu darbot, da alle Juden auf Befehl Eberhard's des Frommen aus dem Wirtembergischen vertrieben worden waren. Bald darauf wurde er von dem Kayſer, den Churfürsten und Fürsten zu einem der drey Richter des schwäbischen Bundes erwählt,

wählt, welche die innern Streitigkeiten des Bundes ſchlichten ſollten. Er verwaltete dieſes Amt, das ihn in eine Menge mühſeliger Geſchäffte verwickelte, faſt elf Jahre. In dieſer Zeit bildete er einen ſeiner Verwandten, der nachher als Freund und Gehülfe Luthers unſterblich geworden, den Philipp Schwarzerd, oder Melanchthon, wie Reuchlin ſeinen Namen umtaufte. Dieſer hielt ſich damals in Pforzheim bey Reuchlin's Schweſter auf, wo er das dortige Gymnaſium beſuchte, und ward von ihm in der griechiſchen und hebräiſchen Sprache unterrichtet, ſo wie er auch von ihm als Profeſſor der griechiſchen Sprache nach Wittemberg empfohlen wurde. In der Folge ward Reuchlin in einen ſehr heftigen und bittern Streit mit den Cölniſchen Theologen verwickelt, die die Abſicht hatten, die jüdiſchen Bücher auſſer dem alten Teſtamente zu vernichten, und dadurch das Werk einer allgemeinen Bekehrung der Juden zum Chriſtenthume zu erleichtern; wobey ſie ſich eines gewiſſen Johann Pfefferkorn, eines getauften Juden von Talenten und Kentniſſen bedienten, der jene Angelegenheit unter ihrer Aufſicht und Protection in mehrern Schriften und auf andere Weiſe mit der größten Thätigkeit betrieb. Bey dem Plane der Cölniſchen Theologen lag indeſſen wohl nicht Eifer oder Fanatismus für die Ausbreitung der chriſtlichen Religion zum Grunde, ſondern vielmehr Habſucht, um die Juden durch die Wegnahme ihrer heiligen Bücher und die angedrohte Vernichtung zur Auslöſung derſelben für eine große Geldſumme zu nöthigen. Reuchlin vertheidigte in einem über dieſe Sache von ihm ausgeſtellten Gutachten zwar nicht die jüdiſche Religion an ſich ſelbſt und den Inhalt ihrer Bücher auſſer dem alten Teſtamente ohne Unterſchied;

aber

aber er zeigte doch von den meisten ihre Unschädlichkeit oder gar Nützlichkeit in Beziehung auf das Christenthum; daß in den Aussprüchen Christi und der Apostel kein Grund anzutreffen sey, sie zu vernichten; daß vielmehr dem Interesse des Christenthums ihre Erhaltung angemessener sey. Hierüber erhob sich der Streit, dessen Geschichte nicht weiter hierher gehört. Er endigte sich, nachdem er dem Reuchlin viel Arbeit, Verdruß und Sorge gemacht hatte, wo nicht ganz zu seinem Vortheile, doch auch nicht zu seinem Schaden, und trug sehr viel bey, die damalige mönchische Tyranney zu untergraben, und ihren nachherigen völligen Umsturz vorzubereiten. Reuchlin arbeitete bey Gelegenheit dieses Streits auch mehrere für die damalige Literatur wichtige Schriften aus, unter andern das Werk de arte cabbalistica, das er im J. 1516 dem Pabste Leo X. zueignete. Bey dem Kriege des Herzogs Ulrich von Wirtemberg mit dem schwäbischen Bunde litt Reuchlin, der in Stuttgard lebte, sehr, durch die Eroberung dieser Stadt bald von der einen, bald von der andern Partey, ob er gleich von den edeln Anführern des Bundesheers, dem Franz von Sickingen und Ulrich von Hutten, persönlich begünstigt und geschützt wurde. Auch die Pest, die damals im südlichen Deutschland wüthete, setzte ihn in Gefahr. Er lehrte noch nachher zu Ingolstadt und Tübingen eine kurze Zeit öffentlich das Griechische und Hebräische, und starb zu Stuttgard 1522 im 67sten Jahre seines Alters *).

Reuch-

*) S. eine sehr vollständige und lehrreiche Biographie Reuchlin's in Meiners Lebensbeschreibungen B. I. Die Geschichte seines Streites mit den Cölnischen Theologen ist hier auch mit einer besondern Ausführlichkeit erzählt.

Reuchlin ist freylich ungleich weniger als Philosoph, wie als Literator merkwürdig. Aber er verdient demungeachtet auch in der Geschichte der Philosophie einen ehrenvollen Platz, weil er vorzüglich zu denen gehört, die das Wiederaufleben der alten classischen Literatur in Deutschland beförderten, welche damals nur noch jenseit der Alpen, in Italien, einheimisch war. In den Perioden, da er zu Basel, Tübingen und Ingolstadt lehrte, und auch in seinen übrigen Privatverhältnissen, hat er eine Menge Schüler gezogen, die hernach in der Epoche der Reformation die hellsehendsten gelehrtesten und thätigsten Männer waren, und den Sieg des Lichtes über die Barbarey und Finsterniß in Deutschland erkämpfen halfen. Am meisten hat er das Studium der Exegese der Bibel aus den Grundsprachen belebt und gewissermaßen zuerst gegründet, welches in den Händen der Reformatoren der Religion eine so furchtbare Waffe gegen die Anmaßungen der herschenden Kirche wurde. Freylich verlor er sich hierbey in die Irrgänge des Rabbinismus und Cabbalismus, und seine beyden Werke de verbo mirifico und de arte cabbalistica haben bey dem Ansehn, das er unter seinen Zeitgenossen hatte, großen Schaden gestiftet; wiewohl er doch hiermit nur die Veranlassung zu manchen Misbräuchen und Ausschweifungen der Philosophie, nicht diese selbst verschuldete. Es war wohl ein Vortheil für die fortschreitende philosophische Aufklärung, daß Reuchlin theils durch seine publicistischen Geschäffte, theils durch seine übrigen literarischen Arbeiten, und in den letztern Jahren noch mehr durch seine Streitigkeiten gehindert wurde, seine cabbalistische Vorstellungsart noch weiter zu entwickeln, als er in jenen Werken bereits gethan, die doch nur die Vorläufer von größern seyn sollten. Da

der

der Charakter und die Hauptideen des Cabbalismus bereits erörtert sind; so kann ich hier einer umständlichern Darlegung des Inhalts jener Werke des Reuchlin überhoben seyn.

Vielleicht eben so gelehrt, wie Reuchlin, aber ungleich mehr schwärmerischer und abentheuerlicher Cabbalist, war Franz Georg Venetus, ein Franciscanermönch, der am Ende des funfzehnten und im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts lebte, und sich in verschiedenen Städten Italiens aufhielt, von dessen persönlichen Geschichte aber nichts weiter bekant ist. Er besaß eine ungeheure, nur sehr wenig verdaute, Belesenheit in den Schriften der Neu-Platoniker und Neu-Pythagoreer und der rabbinischen und cabbalistischen Ausleger des alten Testaments, und bildete aus den mannichfaltigen heterogenen Träumen und Vorstellungsarten, welche er in diesen antraf, und die er noch durch seine eigenen wunderlichen Phantasieen und Grillen vermehrte, ein neues philosophisches System, das er in einem besondern Werke: de harmonia mundi totius Cantica tria (Venet. 1525) bekant machte, und dem Pabste Clemens VII. widmete. Es ist das seltsamste Gemische, das man sich denken kann, und noch dazu durch die Art des Vortrags und die Ueberladung mit gelehrten Kram in seinem Zusammenhange fast ganz unverständlich. Der Hauptstoff ist inzwischen von den Cabbalisten entlehnt, und nur oft in die Zahlenterminologie, wie sie bey den Neu-Pythagoreern gebräuchlich war, eingekleidet. Die Abkunft des ganzen Systems ursprünglich wird auch von ihm eben so erklärt, wie von den ältern Cabbalisten, aus göttlicher Offenbarung, die sich von den ersten Menschen auf die Patriarchen, auf die Hebräer, und so weiter fortgepflanzt habe. Daß die Lehre so allegorisch

risch und räthselhaft ausgedrückt wurde, davon war die Ursache die geringe Zahl frommer und reiner Menschen, die des Besitzes der göttlichen Weisheit würdig waren, welche aber vor dem übrigen gottlosen Haufen verborgen werden mußte. Ein Auszug läßt sich aus dem Systeme hier nicht geben. Die Hauptsätze desselben sind, daß das Weltall und die ganze Mannichfaltigkeit der in demselben enthaltenen Geschöpfe aus der Gottheit emanirt sey; daß die verschiedenen Gattungen der Dinge das göttliche Wesen in verschiedenen Graden, Entfernungen und Verhältnissen darstellen; daß das Bestreben und der Zweck des Weltalls die Vereinigung mit Gott sey; daß alle Dinge in ihrem Daseyn und in ihrer Wirksamkeit dahin zielen, wovon sie ausgegangen sind, und zwar durch einen natürlichen, oder freyen, oder übernatürlichen und göttlichen Trieb, desgleichen sich im Menschen befinde, als welcher aus einem höhern Orte des göttlichen Wesens abstamme. Diese Ideen sind auf's bunteste in der weitläuftigen und verwickelten Ausführung derselben mit Pythagorischen, Aristotelischen, Neu-Platonischen Begriffen und Ausdrücken verwebt und verbrämt, und besonders auch zur Erklärung christlicher Dogmen angewandt, oder vielmehr mit diesen zu Einem Systeme verbunden. Derselbe Geist herscht in einem andern Werke des Georg Venetus, das eine Auslegung der heiligen Schrift nach seinen philosophischen Principien war: Problemata in scripturam sacram Tomi VI. (Venet. 1536). Was sich in der profanen ältern und neuern Philosophie, so weit und so wie er sie kannte, mit der seinigen, sollte es auch durch die gezwungenste Deutung geschehen, vereinigen zu lassen schien, das zog er dahin; dagegen waren nach seiner Meynung andere philosophische Parteyen, deren Denkart der seinigen

gar

gar zu entgegengesetzt war, z. B. die Jonischen und Eleatischen Philosophen, vom Wege des Lichtes abgewichen und so in das Labyrinth des Irrthums verstrickt worden *).

Hatte Georg Venetus mehr in philosophischer Ruhe seiner mystischen Beschauung nachgehangen, so wurde dagegen durch Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim die neuhervorgezogene philosophische Schwärmerey mit ihrem ganzen Gefolge geheimer Wissenschaften und Künste auf das thätigste in das große Publicum eingeführt. Dieser Mann ist durch sein Genie, seinen sich widersprechenden literarischen Charakter in verschiedenen Zeitpuncten und Verhältnissen seines Lebens, seine Wirksamkeit und seine Schicksale, einer vorzüglichen Aufmerksamkeit werth. Er ward 1487 aus einem alten reichen ritterlichen Geschlechte in Cölln gebohren, studirte daselbst früh die Rechte und die Arzneykunde, und überließ sich zugleich, wie es das Vorurtheil des Zeitalters mit sich brachte, mit einem leidenschaftlichen Hange geheimen Wissenschaften und Künsten. Er begab sich noch als Jüngling nach Paris, und stiftete hier eine geheime Gesellschaft, deren Zweck das Studium und die Betreibung geheimer Künste war. Er gieng zwar ökonomischer Bedürfnisse wegen nach seiner Vaterstadt zurück, reiste aber

*) Einen weitläuftigen Auszug aus dem Werke des Georg Venetus de harmonia mundi hat Brucker gegeben Hist. crit. phil. T. IV. p. 376 ff. Vgl. Observatt. Hal. T. II. obs. 16. Einen großen Wirkungskreis scheint aber doch jenes Werk in den damaligen und nächst folgenden Zeiten sich nicht gebildet zu haben, vermuthlich wegen der gar zu abschreckenden Art der Einkleidung und des gar zu überladenen gelehrten Vortrags.

aber bald wieder nach Paris, und ließ sich in eine höchst gefahrvolle Unternehmung ein, ein festes Schloß am Fuße der Pyrenäen, die schwarze Burg genant, das von aufrührischen Bauern eingenommen war, die den königlichen Befehlshaber desselben, Jeannot, einen seiner Freunde, daraus vertrieben hatten, diesen wieder zu entreissen. Die Unternehmung gelang zwar, wahrscheinlich durch Verrätherey, und Agrippa ließ viele von den Bauern, welche die Besatzung ausmachten, tödten. Aber er wurde hier von den empörten Bauern wieder belagert, und entkam nur mit seinen Begleitern durch die Hülfe des Abts eines benachbarten Klosters. Nachher trieb er sich, in Verbindung bald mit diesem bald mit jenem seiner geheimen Ordensfreunde in Spanien, Italien und wieder in Frankreich in mehrern Orten herum, und benutzte die Astrologie und andere geheime Künste, die er vorgab, zum Erwerbe. Im Jahre 1509 nach einer gefährlichen Krankheit fieng er an, zu Dole in Bourgogne Reuchlin's Werk de verbo mirifico öffentlich zu erklären. Er that dies mit so großem Beyfalle, daß er zum Lehrer der Theologie auf dieser Akademie mit Besoldung angestellt wurde. Um der damaligen Regentinn der Niederlande, der Prinzessinn Margaretha, sich zu empfehlen, schrieb er eine Lobrede auf das weibliche Geschlecht, wo unter andern Argumenten für die Vorzüge desselben auch mehrere cabbalistische vorkommen. Bey allen Seltsamkeiten enthält dennoch diese Rede auch Spuren eines herrlichen Genies, z. B. in der Schilderung der weiblichen Schönheit. Indessen erreichte Agrippa seinen Zweck nicht. Er wurde von einem Geistlichen, Catilinet, wegen seiner cabbalistischen Lehre verläumdet, und der Ketzerey beschuldigt. Er begab sich nach England, vertheidigte sich gegen jene Beschuldigung

digung, und kehrte 1510 nach Cölln zurück, wo er eine Zeitlang wiederum unter großem Zulaufe Vorlesungen über allerley Fragen (quaestiones quodlibeticas) hielt. Auf einer Reise nach Würzburg lernte er den Abt Tritheim, einen der größten Adepten in der Magie, Cabbala und den geheimen Künsten kennen, hielt sich in dessen Kloster auf, und wollte von ihm sehr viel gelernt haben. Er schrieb auf Tritheim's Veranlassung seine drey Bücher de occulta philosophia, in denen er die Absicht hatte, die alte Magie zu ihrer ursprünglichen Reinigkeit herzustellen und von dem Vorwurfe gefährlicher Irrlehren zu befreyen. Er ward nachher kayserlicher Rath und zur Untersuchung und Verbesserung der Bergwerke gebraucht. Kurz darauf 1512 ward er Hauptmann im kayserlichen Heere in dem Kriege Maximilians I. gegen die Venetianer, und zeichnete sich durch seine Tapferkeit so aus, daß er auf einem Kampfplatze zum Ritter geschlagen wurde; wobey er doch sein Studium der höhern Theologie und der geheimen Wissenschaften immer fortsetzte. Nach manchen Wanderungen in Italien umher trat er in Pavia 1515 auf, und erklärte ein untergeschobnes Werk des Hermes Trismegist. Auch verheirathete er sich hier, und fieng jetzt an sich nach einem festen, ehrenvollen und einträglichen Amte zu sehnen. Seine Schriften aus dieser Periode betrafen Gegenstände der mystischen Theologie, die er im Geiste eines echten Mystikers behandelte, wohin unter andern das Buch de triplici ratione cognoscendi Deum gehört. Endlich ward er in Metz als Lehrer angestellt. Hier hatte er heftige Streitigkeiten mit den Mönchen; er nahm sich eifrig unschuldiger der Hexerey angeklagter Personen an, und befreyte sie von Martern und Verfolgungen. Er war hierin der Vorgänger und

selbst

selbst auch der Lehrer des Johann Wier, der hernach den Aberglauben an Hexerey so kräftig erschütterte, und dadurch die Menge und Abscheulichkeit der Hexenprocesse minderte. Im Jahr 1519 verließ er Metz und begab sich in seine Vaterstadt Cölln. Aber auch dieser Aufenthalt daselbst war nicht von langer Dauer, zumal da er seine Gattinn durch den Tod verlor. Er bemühte sich vergeblich an mehrern Orten, eine feste Stelle zu bekommen, und trat im Jahr 1524 wieder in französische Kriegsdienste, nachdem er sich vorher zum zweytenmale verheyrathet hatte. Seine Erwartungen wurden nicht erfüllt, größtentheils durch seine eigene Schuld. Inzwischen ist diese Periode seines Lebens vorzüglich deßwegen merkwürdig, weil er in derselben sein berühmtes Werk de vanitate scientiarum ausarbeitete, so wie er auch manche andere kleine Schriften und vermeynte Erfindungen aus dem Gebiete der geheimen Künste damals zu Stande brachte. Im Jahr 1527 nahm er Abschied aus dem französischen Dienste, entkam mit großer Gefahr, wobey er noch von dem höchsten Geldmangel gedrückt wurde, aus Paris, und gieng zu einem Freunde nach Antwerpen, den er durch große alchemistische Versprechungen, die er ihm machte, für sich gewonnen hatte. Da er sich bald in dieser Gegend den Ruf eines Wunderarztes erwarb, und auch zu öffentlichem Ansehn gelangte, so würde er sehr glücklich haben leben können; allein er verlor seine geliebte zweyte Gattinn an einer pestartigen Seuche, was ihn ausserordentlich beugte. Das Glück schien diesen Verlust ersetzen zu wollen, indem ihm fast zu gleicher von mehrern Höfen Anträge zu den glänzendsten Aemtern geschahen. Er wählte die Stelle eines kayserlichen Archivarius und Geschichtschreibers in den Niederlanden unter der Regentinn

Mar-

Margarethe. Es währte aber nicht lange, so ward er auf's neue von den Mönchen und Schulgelehrten, die an ihm einen so lebhaften als überlegenen Gegner und Verächter hatten, bey der Regentinn angeschwärzt, und nach dem Tode dieser bey den Kayfern Ferdinand und Carl V. welcher letztere besonders durch einige aus des Agrippa Werke de vanitate scientiarum gezogene, aus dem Zusammenhange gerissene und gemisdeutete, Stellen, welche die Löwenschen Theologen dem Kayser vorlegten, sehr gegen ihn aufgebracht wurde. Sein Verhältniß im kayserlichen Dienste ward ihm auch dadurch drückend, daß man ihm seine Besoldung vorenthielt, wodurch er in die peinlichste Noth mit seiner Familie gerieth und der Verfolgung und Mishandlung seiner Gläubiger ausgesetzt wurde. Gegen die Angriffe der Löwenschen Theologen, mit denen sich auch die Cölnischen verbanden, vertheidigte er sich lebhaft und bitter, und half auch seinerseits der übermüthigen Herrschaft derselben ein Ende machen. Da der hohe Rath zu Mecheln, bey dem der Inquisitionsprozeß anhängig war, zu lange mit der Entscheidung zögerte, ließ Agrippa seine apologetischen Schriften drucken. Aus Erbitterung gegen seine Verfolger schloß er sich auch damals an die Reformatoren Melanchton und Luther an, bezeugte ihnen seinen Beyfall, und munterte sie zur muthigsten Fortsetzung des angefangenen guten Werkes auf, das auch er durch seinen Krieg gegen die Mönche kräftigst unterstützen werde. Auffer jenen apologetischen Schriften erschienen auch jetzt seine beyden Werke de occulta philosophia und de vanitate scientiarum vollständig und verbessert im Drucke, erregten nun noch größeres Aufsehn, zogen ihm aber auch noch mehr Gegner und Streitigkeiten zu. Die Mönche waren um desto erbitterter, da sie sich vergeb-

lich

lich bemüht hatten, die Ausgabe jener Werke zu verhindern. Agrippa irrte kurz vor dem Ende seines Lebens an mehrern Orten herum, hielt sich in Cölln, Bonn, eine Zeitlang auf, ward auf einer Reise nach Lyon, wo er seine alten Freunde besuchen wollte, auf Befehl Franz I, weil er den französischen Hof in seinen Schriften beleidigt hatte, gefangen gesetzt, und ungeachtet er aus dem Verhafte durch seine Freunde befreyt wurde, starb er doch kurz nachher vermuthlich durch die Folgen des Verdrusses im J. 1535 zu Grenoble *).

Die

*) Auch vom Agrippa hat Hr. Meiners eine sehr interessante Biographie geliefert (Lebensbeschreibungen B. I). Es ist ihr ein Verzeichniß der gedruckten Schriften desselben beygefügt. Von dem Werke de occulta philosophia, nachdem es Agrippa im reifern Alter umgearbeitet hatte, erschien das erste Buch 1531, und alle drey Bücher wurden 1533 zusammen in Cölln gedruckt. Ein viertes Buch, welches ein Ungenanter 1565 unter Agrippa's Namen vierzig Jahre nach dessen Tode herausgab, ist nach dem Zeugnisse des vertrautesten Schülers desselben, des Johann Wier, untergeschoben. Vor 1530 wurden die kleinern Schriften: de triplici ratione cognoscendi Deum; Oratio in praelectionem convivii Platonis, Amoris laudem continens; Oratio de potestate et sapientia Dei; und Dehortatio theologiae gentilis; einzeln gedruckt, obgleich sie viel früher geschrieben waren. Das berühmteste Werk des Agrippa: De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei declamatio erschien zuerst zu Antwerpen 1530. 4. mit einem kayserl. Privilegio. Nachher sind mehr besondere Ausgaben erschienen, die aber gegenwärtig zu den literarischen Seltenheiten gehören. Noch sind für die Geschichte der Philosophie merkwürdige Schriften des Agrippa seine Commentaria in artem brevem Lulli und die tabula abbreviata commentariorum in eandem, die aber wahrscheinlich erst nach seinem

Die vornehmste Richtung, welche Agrippa bey seinen Studien genommen hatte, zielte immer auf verborgene Wissenschaften und geheime Künste hin. Er scheint alle damals bekanten Werke genützt zu haben, von denen er sich nur irgend Erweiterung seiner Kentnisse in jener Richtung versprechen zu können glaubte. Das Vorurtheil ließ ihn auch wohl in den meisten derselben finden, was er darin suchte, wenn es auch für den unbefangenen vernünftigen Forscher nicht darin anzutreffen war. So läßt sich vielleicht am besten die hohe Werthschätzung erklären, womit er anfangs von der Kunst des Lullus urtheilte. Diese enthält, was sie freylich selbst zu enthalten vorgiebt, auch nach Agrippa's Behauptung, die unumstößlichen Grundsätze und Beweise für alle möglichen Erkentnisse; sie bedarf keiner andern Wissenschaften, sondern liegt vielmehr diesen allen zum Grunde, und giebt ihnen Festigkeit; sie löst alle Zweifel; und, was noch mehr ist, man kann durch sie in wenig Monaten zum Besitze der größten Gelehrsamkeit gelangen. Agrippa beruft sich in der Dedication seines Commentars über die Kunst des Lullus auf mehrere zu seiner Zeit berühmte Gelehrte, die durch diese Kunst geworden wären, was sie seyen; unter andern auf die drey Brüder Kanter aus Friesland, die im Knabenalter die Bewunderung von Italien, Frankreich und Deutschland wegen

seinem Tode herausgekommen sind. Von den sämtlichen Werken des Agrippa giebt es mehr Ausgaben, von denen die erste aus zwey Bänden besteht; Lyon 1550. Im zweyten Bande sind auch die Briefe des Agrippa enthalten. Von zwey andern, vermuthlich bloß Nachdrücken jener, führt eine die Jahrzahl 1660. Es sind ausser diesen noch mehrere erfolgt. Einige Schriften, die Agrippa bey seinem Leben verfertigte, sind nicht gedruckt; ein paar sind ihm fälschlich angedichtet.

wegen ihrer Gelehrsamkeit auf sich gezogen, lediglich durch Studium und Gebrauch der Lullischen Kunst, und von denen der eine sein Lehrer gewesen sey. Vielleicht war auch dieses Urtheil des Agrippa zum Theile eine Prahlerey, mit welcher er es nicht so sehr genau nahm, da er selbst die geheimen Künste und Wissenschaften, wie viele seiner Freunde, als Erwerbsmittel brauchte, und also Ursache hatte, die Urkunden derselben um so enthusiastischer anzupreisen.

Wichtiger zur Charakteristik der Denkart des Agrippa und ihm eigenthümlicher ist sein Werk de occulta philosophia. Um sich gegen diejenigen zu schützen, die dasselbe zu seinem Verderben brauchen wollten, stellt er selbst es zwar als unbedeutend und gleichgültig dar, als eine Jugendarbeit, die er auch im reifern Alter nicht ganz habe unterdrücken wollen, worin er vieles nur erzähle, nicht als seine Meynung behaupte. Was er gleichwohl für einen Werth auf den Inhalt desselben legte, beweist sein ganzes Leben, und eben dieser Inhalt selbst. Er vertheidigt die Magie als die erhabenste Wissenschaft; als die Vollendung der Philosophie; die in das innere Geheimniß der Natur eindringe und dieses kennen lehre; die sich auch mit der christlichen Religion ganz wohl vertrage, und in Beziehung auf dieselbe völlig unschuldig sey. Die Hauptsätze, welche er ausführt, und deren besondere Anwendung er zugleich zeigt, sind folgende: Erstlich: Es giebt drey Welten, die körperliche, die himlische, und die intellectuelle Welt. Daher scheidet sich die Magie in drey Theile, die natürliche, die himlische, und die religiöse oder Ceremonialmagie. Jede handelt Agrippa in einem besondern Buche ab. Zweytens: Alle irdische Dinge bestehn aus den vier Elementen, deren

ren jedes seine besondern wunderbaren Eigenschaften hat. Das reinste und mächtigste Element ist das Feuer. Das irdische Feuer ist ein Abglanz des himlischen; aber das himlische belebt und erfreut, da hingegen das irdische verzehrt und verfinstert. Die Luft ist ein Spiegel, welcher Bilder von Dingen aufnimt. Da sie durch die feinsten und unsichtbaren Oeffnungen in thierische und menschliche Körper dringt, so kann sie ohne Mitwirkung von Geistern Ahndungen, Träume und Weissagungen erregen. Durch sie ist es auch möglich, daß ein Mensch dem andern in der größten Entfernung ohne weitere Vermittlung seine Gedanken mittheile, ein Geheimniß, das der Abt Tritheim besaß, und Agrippa ebenfalls zu besitzen vorgab. Es lassen sich auch Objecte und Schriftzeichnungen in der Mondscheibe abbilden, dadurch, daß man jene den Strahlen dieser entgegenhält, so daß ein anderer die Gegenstände und Schrift im Monde sehen und lesen kann: ein Kunststück, das bey Belagerungen wichtig ist, und vom Pythagoras zuerst ausgeübt wurde. Drittens: Nach den Elementen richten sich die aus ihnen bestehenden Dinge, auch die Sinne und Leidenschaften der Menschen; je nachdem sie dem einen oder andern Elemente verwandter sind. Die Eigenschaften und Kräfte der körperlichen Dinge aber sind von dreyerley Art; sie entspringen entweder aus den Elementen selbst, z. B. das Erkälten, Erwärmen u. s. w., oder aus der Mischung der Elemente, wie die stärkenden, auflösenden, verdauenden Kräfte; oder sie wirken auf bestimte Theile, z. B. daß sie Milch, Urin u. dgl. erzeugen. Ausser diesen Kräften giebt es aber noch verborgene, deren Ursachen kein Verstand entdecken kann, z. B. Eisen anzuziehn, Gift abzutreiben u. dgl. Diese Kräfte können auch in kleiner Quantität große Wir-

kungen hervorbringen, was die elementarischen Kräfte nicht vermögen. Viertens: Die verborgenen Kräfte empfangen die irrdischen Dinge von Gott durch die Weltseele, unter Mitwirkung der himlischen Geister und der Einflüsse der Gestirne. Die durch sich selbst bewegliche Weltseele kann aber nicht mit dem trägen und an sich unbeweglichen Körper verbunden werden, als mittelst eines Weltgeistes, der gewissermaßen ein fünftes Element ist. Vermöge dieses Weltgeistes breiten sich die Kräfte der Weltseele über alle Dinge im Universum aus, und auch die menschliche Seele wirkt nur im menschlichen Körper durch den ihr beywohnenden Geist. Alle Dinge haben etwas von der Weltseele empfangen, aber nicht alle in gleichem Grade. Der Weltgeist wird aus den Gestirnen geschöpft. Man kann durch ihn willkührlich alles hervorbringen, was dieser selbst hervorzubringen vermag, wenn man ihn von den Elementen absondern, oder solche Dinge zu brauchen weiß, die vorzüglich von ihm geschwängert sind. Könten ihn die Alchemisten vom Golde und Silber scheiden, so hätten sie an ihm das Medium, alle Metalle in Gold und Silber zu verwandeln. Agrippa behauptet nicht nur die Möglichkeit dieser Absonderung, sondern auch, daß er sie wirklich gemacht habe und habe machen sehen. Er selbst habe nur nicht mehr Metall in Gold verwandeln können, als die Masse Goldes betragen, woraus er den Weltgeist, der ehenfalls ausgedehnter Natur ist, abzog. Man muß also nach Agrippa Gold haben, um Gold machen zu können, und wer ihm nicht Gold pränumerirte, dem konte er auch nichts machen. Fünftens: Um die verborgenen Kräfte zu großen Wirkungen gebrauchen zu können, muß man folgende Grundsätze betrachten: A. Alle Dinge neigen

sich

sich zu ihres Gleichen und suchen andere sich zu verähnlichen. Um verliebt zu machen, muß man von verliebten Thieren in der Brunstzeit die Theile nehmen, in denen sich die Brunst am stärksten äussert. Um das Leben zu verlängern, muß man Theile von lange lebenden Thieren, oder Dinge brauchen, die erneuernde Kräfte besitzen. B. Alle Dinge ziehen einander an, oder stossen einander ab. Wie der Magnet das Eisen, so zieht der Smaragd die Gunst der Großen an; Jaspis befördert die Geburt; der Achat die Beredsamkeit; hingegen der Sapphir das Fieber, der Smaragd die Wohllust, der Amethyst den Blutfluß u. s. w. C. Einige Eigenschaften kommen allen Dingen einer Art, einige nur gewissen Individuen zu; einige erstrecken sich über die ganze Substanz gewisser Dinge, andere über Theile derselben; einige kommen den Thieren nur im Leben, andere auch nach dem Tode zu. Hieraus ergiebt sich die Regel, daß, wenn man Theile von Thieren wegen der in ihnen verborgenen Kräfte braucht, man dieselben während dem Leben der Thiere nehmen, nicht aber die Thiere vorher tödten müsse. D. Alles ist in Allem und wirkt auf Alles. Die sublunarischen Dinge sind den Einflüssen der Gestirne unterworfen, von welchen sie besondere Eigenschaften und Kräfte empfangen. Das Verhältniß der Dinge zu den Gestirnen läßt sich nach mannichfaltigen Kriterien bestimmen, nach Figur und Bewegung, nach der Aehnlichkeit der Strahlen, Farben, Gerüche u. w. So sind das Feuer, das Blut, wegen der Wärme; die Lebensgeister, alle Edelsteine mit goldenen Puncten oder Strahlen, der Sonne verwandt, und empfangen von dieser geistige Einflüsse: was Agrippa durch mancherley Beyspiele zu erläutern und zu bewähren sucht. Jedes Ding bekomt aber von irgend einem Gestirne seinen besondern

dern Charakter, und da die Menge der Sterne zahllos iſt, ſo ſind es auch die beſondern Charaktere der Dinge. Die Aſtrologie iſt deßwegen noch in ihrer erſten Kindheit. Die wahre und echte Magie beruht überhaupt darauf, die Anziehungskräfte der Dinge des Univerſums in Verbindung zu ſetzen, die niedrigern Dinge dadurch den höhern zu nähern, und die Kräfte der höhern auf die niedrigern herabzuziehn. Agrippa erklärt hiernächſt weiter, wie man der Natur das Geheimniß im Gebrauche des Weltgeiſtes ablauſchen müſſe; wie Todte zum Leben erweckt, Geiſter hervorgerufen werden könten; wie man die Wirkungen von Menſchen und Thieren und lebloſen Dingen gegen die Natur dieſer hemmen, oder mit dem Kunſtausdrucke binden könne, z. B. Diebe, daß ſie nicht ſtehlen, Schiffe, daß ſie nicht fortſeegeln könten u. w.; wie Giftmiſchungen, magiſche Ringe und Amulete zu bewirken ſeyen; auf was für Mitteln die Wahrſagerkunſt beruhe u. dgl. Er komt auch auf den magiſchen Gebrauch der Worte bey Beſchwörungen durch Zauberformeln. Fünftens: Mit der Magie ſteht die Zahlenlehre in der genaueſten Verknüpfung. Die Zahlen ſind vollkommere, geiſtigere und den himliſchen nähere Subſtanzen; daher haben ſie auch noch wunderbarere Kräfte, als die körperlichen Dinge: und alles, was iſt und geſchieht, iſt und geſchieht durch die Zahlen und ihre Verhältniſſe. Jede Zahl hat ihre beſondern Eigenſchaften und Kräfte. So iſt die Einheit das Princip und das Weſen von Allem, auſſer welcher nichts exiſtirt. Es giebt daher nur Einen Gott, Eine Welt, Eine Sonne, Einen Phönix, Einen Hirten, Ein herrſchendes Glied am Leibe, Ein alle übrigen Elemente beherrſchendes Element, Ein wundervolles Weſen, das die Alchemie und Magie ſuchen, und auf

welchem ihre Wirkungen beruhen. Agrippa entwirft eine Scale der Zahlen bis Zwölf, wo er die Eigenschaften und Kräfte jeder Zahl charakterisirt, und die vornehmsten Gegenstände anzeigt, welche diesen Zahlen in der Urwelt (mundo archetypo), in der intellectualen, himlischen und Elementarwelt, endlich in dem Mikrokosmus, dem Menschen, und in der Unterwelt correspondiren. Was Agrippa weiter über die verschiedenen Welten, über die Harmonie der Sphären, über die Gottheit und die Emanationen aus derselben, über die Rangordnungen und Verhältnisse der Engel und Dämonen beybringt, ist größtentheils cabbalistisch *).

Fast in geradem Widerspruche mit den Büchern de occulta philosophia scheint das andere Hauptwerk des Agrippa de incertitudine et vanitate scientiarum zu stehen. Man sollte glauben, ein Kopf, der nicht bloß auf Erfahrungswissenschaft, sondern auch auf Kentniß übernatürlicher Dinge Anspruch machte, und zwar der letzteren sein ganzes Leben widmete, seine Ruhe und Zufriedenheit aufopferte, und das Interesse an derselben bis an seinen Tod nicht verlor, würde von der skeptischen Denkart durchaus frey gewesen seyn, und derselben nie bey sich Raum gegeben haben. Aber die Geschichte zeigt öfter den Skepticism und den Aberglauben mit einander gepaart, und es lassen sich auch wohl aus der Natur der Gegenstände der Philosophie und des menschlichen Geistes Gründe dafür angeben. Beym Agrippa kommen ausserdem noch einige andere Umstände hinzu, welche den Gegensatz seiner beyden Werke

*) Einen umständlichen Auszug aus dem Werke des Agrippa de occulta philosophia s. in *Bruckeri* histor. philos. T. IV. p. 410 sq. Vergl. Meiners Lebensbeschreibungen B. I. S. 364.

Werke, und der in denſelben dargelegten Denkarten, ziemlich begreiflich machen. Das Werk de occulta philoſophia ſchrieb er in frühern Jahren ſeines Lebens, wo er weder die Wiſſenſchaften, noch Welt und Menſchen, hinlänglich kante; wo der Hang zur Magie und Cabbala in ihm am lebhafteſten war, und er Vieles nur hiſtoriſch aufgefaßt hatte, und hiſtoriſch wieder darſtellte; auch Manches bewirken zu können ſich zutraute, was er nicht genauer geprüft und in der That auszuführen verſucht hatte. Im reifern Alter ſah er dies zum Theile ſelbſt ein, und änderte und berichtigte daher Vieles, ehe er das Werk drucken ließ. Indeſſen hatte ſich einmal das Vorurtheil von der Möglichkeit und Wirklichkeit der Magie, von der Göttlichkeit der cabbaliſtiſchen Philoſophie, ſeines Geiſtes bemächtigt. Der Wahn, magiſche Kentniſſe zu beſitzen, ſchmeichelte zu ſehr ſeiner Eitelkeit, ſeiner für das Uebernatürliche und Abentheuerliche geſtimten Phantaſie, und war zu ſehr Wahn des ganzen Zeitalters, in dem er lebte und wirkte, als daß er ſich hätte davon loswinden können. Wenn er auch von der Trüglichkeit dieſer und jener magiſchen Formel, oder einer vorgeblichen magiſchen Kunſt, überzeugt war; ſo gehörte doch dies einmal alles zum Inbegriffe der geprieſenen geheimen Wiſſenſchaften und Künſte überhaupt, zu der philoſophia occulta, und wurde vom Agrippa mit vorgetragen; ob er gleich ſelbſt es vielleicht gar nicht für gegründet hielt. Nicht zu erwähnen, daß Manches damals zur Magie gezählt wurde, was wir jetzt zur Experimentalphyſik rechnen, und ſich wirklich durch die Erfahrung bewährte, wovon denn auch der magiſche Wahn und Trug eine Autorität empfieng. Die Anhänglichkeit des Agrippa aber an die cabbaliſtiſche Vorſtellungsart läßt ſich noch viel leichter daraus erklären,

ren, daß diese damals für wahre und echte Auslegung der biblischen Bücher galt, und ihre Urheber selbst das Ansehn einer göttlichen Offenbarung für sie zu erschleichen gewußt hatten. So weit mit der Cabbala wiederum die Magie zusammenhieng, wurde diese auch durch jene bestätigt. Die Bücher de incertitudine et vanitate scientiarum schrieb Agrippa im männlichen Alter, hauptsächlich in Beziehung auf den Zustand der Wissenschaften, wie er zu seiner Zeit war; wo er allerdings einen sehr großen Theil derselben seiner Wahrheit und Brauchbarkeit nach verdächtig machen konte, ohne darum jene Wissenschaften überhaupt, wenn sie vernünftig und zweckmäßig betrieben würden, als schlechthin ungewiß darzustellen, und so einen allgemeinen Skepticismus zu lehren. Er begriff auch unter den Wissenschaften Vieles, was nicht darunter gehört, z. B. die Künste und Ränke der niedrigsten Habsucht und Ehrsucht, der Wohllust, der Kuppeley u. dgl.; wobey ihm nicht sowohl daran lag, die Ungewißheit derselben in der Theorie, als ihre Schädlichkeit und Schändlichkeit darzuthun. Wo er wirklich als Skeptiker spricht, und auch Argumente von den Pyrrhoniern entlehnt, will er mehr das Schwankende und Ungewisse der menschlichen Erkentniß beweisen, soferne sie lediglich ein Werk der sich selbst überlassenen Vernunft ist, um den Glauben an die Offenbarung und die überirdische göttliche Weißheit, welche die Vernunft erst erleuchtet, desto nothwendiger und dringender darzustellen; als um alle Wahrheit überhaupt und ohne Ausnahme zu erschüttern. Durch das ganze Werk verräth sich überdem die heftigste Erbitterung gegen gewisse Menschenclassen, die den Agrippa sein ganzes Leben hindurch verfolgt hatten, und ihn gerade zu der Zeit am eifrigsten verfolgten, da er an dem Werke arbeitete. Die angeb-

liche Weißheit der Mönche, auf welche diese ihren Uebermuth gründeten, und um deren willen sie jeden verketzerten, der sich nicht blindlings ihrer Autorität unterwarf, war es auch vorzüglich, welche Agrippa niederschlagen wollte. Auf den Trümmern dieser sollte sich die reinere biblische Lehre und die echte Philosophie, wie er sie dafür hielt, emporheben *).

Die

*) In welcher Geistesstimmung Agrippa an die Ausarbeitung des Werks de incertitudine et vanitate scientiarum gieng, drückt schon das Motto aus, welches er ihm vorgesetzt hat:

Inter Divos nullos non carpit Momus.
Inter Heroas monstra quaeque insectatur Hercules.
Inter Daemones rex Herebi Pluton irascitur omnibus umbris.
Inter philosophos ridet omnia Demoeritus.
Contra deflet cuncta Heraclitus.
Nescit quaeque Pyrrhias.
Et scire se putat omnia Aristoteles.
Contemnit cuncta Diogenes.
Nullis hic parcet Agrippa,
Contemnit, scit, nescit, flet, ridet, irascitur, insectatur, carpit omnia.
Ipse philosophus, daemon, heros, deus et omnia.

In der Dedication und Vorrede des Buchs sagt er noch ausserdem, daß er wie ein Hund beissen, oder wie eine Schlange stechen, oder wie ein Drache verletzen würde. Man sieht also, es war eine durch seine schmerzliche Erfahrung in seinem Gemüthe nach und nach entstandene und immer tiefer eingewurzelte Bitterkeit, gegen den damaligen Zustand der Wissenschaften überhaupt, gegen gewisse Stände und Classen von Menschen, besonders aber gegen die Mönche und Geistlichen, die sich damals als die Tyrannen aller Gelehrten benahmen, und denen Agrippa am meisten die Reihe von Unfällen zuschrieb, die er in seinem Leben erduldete; diese Bitterkeit war es, welche er in jenem Werke, das er deßwegen auch selbst eine cynische Declamation nante, ausschütten wollte.

Hin-

Die Art, wie Agrippa unter der Rubrik einzelner Künste und Wissenschaften, die er nach ihrer damaligen Beschaffenheit charakterisirt, die Sitten seiner Zeit tadelt; so wie die Satire, womit er die Verdorbenheit der Mönche und der Höflinge züchtigt, gehört nicht weiter hierher. Hingegen verdient bemerkt zu werden, wie er über die sogenanten geheimen Künste und Wissenschaften urtheilte, und wie viele seiner Behauptungen er zurücknahm oder berichtigte, die er in den Büchern de occulta philosophia aufgestellt hatte. Die Kunst des Lullus, deren ausschweifender Bewunderer er in frühern Jahren gewesen war, wo er selbst über sie, als über das Organon, sich in der kürzesten Zeit in den Besitz aller möglichen gelehrten Kentnisse zu setzen, commentirt hatte, erklärt er hier nur für eine sinnreiche Künsteley, die aber ihrem Zwecke nach und in Ansehung der Erreichbarkeit desselben keinen Werth habe; indem sie bloß lehre, einen großen Wortschwall zu machen, und mit allem nichts zu sagen. Sie bilde Schwätzer, aber keine Gelehrten. Noch unwilliger äussert er sich gegen die Astrologie, und bereut es, daß er dieser einen so großen und schönen Theil seines Lebens gewidmet habe; wiewohl er doch zugleich gesteht, daß er sich ihrer, auch nachdem er sie als Träumerey erkenne und verachte, doch noch zuweilen auf Bitten der Großen und zu seinem Privatvortheile bediene. Er zeigt den Schaden, welchen die Astrologie für die Religion, Philosophie, Medicin und die Gesetzgebung stifte. Sie zerstöre den Glauben an Vorsehung, Wunder, und Tugend, indem sie dies alles

Hingegen war Darstellung eines eigentlichen und durchgeführten Skepticismus nicht seine Absicht.

alles von den Constellationen abhängig mache; denn die Astrologen gingen in der That so weit, die Entstehung der christlichen Religion und alle Wunder Christi aus den Constellationen herzuleiten. Die Philosophie werde durch sie von der Aufsuchung der wahren und natürlichen Ursachen der Dinge abgezogen, und zu falschen Ursachen hingelenkt; wovon nichts als Betrug des Geistes die Folge sey. In der Medicin verdränge sie die wirklich nützlichen Arzneyen und Heilarten, und empfehle dagegen unnütze, abergläubische und schädliche Gebräuche. Der Gesetzgebung raube sie ihre Autorität; sie werfe sich allein zur Führerinn des menschlichen Lebens und der menschlichen Handlungen auf. Agrippa brauchte also im Wesentlichen dieselben Gründe, welche schon Joh. Picus von Mirandula gegen die Astrologen vorgebracht hatte. Auch seine früheren Urtheile über den Werth der Cabbala und Magie wurden hier sehr von ihm eingeschränkt. Ehedem hatte er mit unersättlicher Wißbegierde alle Schriften studirt, die ihm nur hierüber Belehrung verhießen. Jetzt sprach er den meisten magischen Büchern, die Weisen des Alterthums beygelegt wurden, die Echtheit ab, und wiederrief die darauf gegründeten Behauptungen in den Büchern de occulta philosophia als Irrthümer. Ganz gab er aber doch die Cabbala und Magie im geringsten nicht auf. Vielmehr erklärt er die Magier als die richtigsten Naturforscher, welche vermittelst der sympathisirenden Kräfte der Natur Erscheinungen hervorzubringen verständen, die der große Haufen für Wunder halte. Auch der mathematischen Magier erwähnt er mit besonderer Achtung. Sogar den Theil der Magie, der durch Salben, Tränke u. dgl. Zaubereyen bewirkt, rechtfertigt er als gültig durch Berufung auf die ägyptischen Zauberer,

berer, und die Verwandlung des Königs Nebukadnezar, in einen Stier. Dasselbe halb tadelnde und verspottende und halb ehrende Urtheil fällt Agrippa von der Alchemie. Er verhöhnt die Alchemisten, welche Geheimnisse vorgäben, die sie nicht hätten, und die durch ihre eigene Armuth und ihr Elend selbst das Gegentheil von dem bewiesen, was sie seyn wollten. Demohngeachtet rühmt er sich selbst des Besitzes des allerheiligsten Steines der Weisen, den er aber, ohne den sträflichsten Meyneid zu begehen, nicht weiter beschreiben, sondern nur auf eine Art andeuten könne, welche bloß den Eingeweihten verständlich sey. Er charakterisirt ihn als eine Substanz, die weder ganz feurig, noch ganz irdisch oder wässericht, weder scharf noch ganz stumpf, sondern weich und sanft, auch angenehm für den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, Gehör und den Verstand sey.

Wo Agrippa von der eigentlichen Philosophie redet, eifert er am heftigsten gegen das dialektische Wortgeschwätz und die Sophistik, wie sie noch damals auf den Universitäten, in den Schulen und Klöstern, allgemein herschend und beliebt war. Man habe dabey gar kein Interesse für die Wahrheit, sondern lediglich für die Logomachieen selbst, und wer mittelst dieser den Sieg davon tragen könne. Der Zweck jener Sophistik sey nicht, die Wahrheit zu finden, sondern sie zu verdunkeln und zu verwirren, und den Irrthum geltend zu machen; daher verdrehe man die Wörter, und thue der Sprache Gewalt an, und suche durch Lärm, Geschrey und Schmähungen auszurichten, was man nicht durch Gründe auszurichten vermöge. Der Begriff des Agrippa von der Metaphysik, namentlich von Theologie und Religion, wurde durch seine cabbalistische Vorstellungs-

art

art bestimt; wobey er auch die Philosophie der sich selbst überlassenen Vernunft nicht von der Offenbahrungslehre unterschied. Um die letztere recht zu verstehen und auszulegen, foderte er eine höhere Erleuchtung des Geistes, die von Gott selbst ausgehen müsse. Diese Erleuchtung oder dieses Anschauen Gottes dachte er sich wiederum als zwiefach. Es ist entweder eine unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit selbst, ein Anschauen derselben von Angesicht zu Angesicht, dessen Beschaffenheit sich nicht aussprechen läßt, eine Erleuchtung des reinen Verstandes ohne alles Bild und Gleichniß. Oder es ist ein Anschauen der Gottheit in ihren Werken, wo man die Gottheit gleichsam a posteriori erkent. Um zu beyden Anschauen zu gelangen, dazu gehört Einfalt und Demuth des Geistes und Reinigkeit des Herzens. Wie bey dieser theologischen und religiösen Denkart Agrippa die Schulweisen und die Geistlichkeit seiner Zeit beurtheilte, kann man schon aus ihr selbst vermuthen. Schwerlich haben sogar die Reformatoren wahrer und kühner hierüber, so wie über die damalige kirchliche Verfassung und Religionsübung, gesprochen, und alle ihre Mängel, Gebrechen und Schändlichkeiten auffallender dargestellt, als hier Agrippa gethan hat; so daß der neueste Biograph desselben es mit Recht noch als einen Beweis von großer Toleranz ansieht, daß er nicht dafür verbrant wurde; zumal da er dieselbe bittere Lauge über die Verdorbenheit der Höfe und des Adels, besonders in Frankreich, wo er am längsten gelebt, ausgegossen, und folglich es mit allen Parteyen verdorben hatte; wiewohl man hierbey auch darauf Rücksicht nehmen muß, daß jener cynische Ton damals nicht so beleidigend war, wie er uns jetzt vorkomt. Die natürliche Moral betrachtete Agrippa als zufällig; sie verän-

dere

dere sich nach der Verschiedenheit der Menschen, der Zeitalter, der Länder, der Umstände. Die Philosophen seyen mit einander darüber im größten Streite, was das wahre Gute sey; daher lehrten sie Tugenden, die doch nicht neben einander bestehen könten, sondern sich gegenseitig aufhöben, und auch dem Evangelium Christi widersprächen; manche lehrten offenbare Laster als Tugenden. Eben so sey auch die ganze natürliche Vernunftreligion ungewiß, und beruhe lediglich auf dem Wahne und der Leichtgläubigkeit der Menschen; so daß nichts als die göttliche Offenbarung übrig bleibe, an welche man sich mit festem Vertrauen anschließen könne. In der Politik stellte schon Agrippa den Satz auf, daß diejenige Statsverfassung die beste sey, die von den besten und redlichsten Menschen verwaltet werde, und keine Statsverfassung, wäre sie auch der Form nach noch so gut eingerichtet, befördere das Wohl der Unterthanen, sobald sie schlechtdenkende Menschen verwalteten. Am lebhaftesten misbilligte er deßwegen die Demokratie, weil hier die Meisten und nicht die Weisesten regierten. Eine heftige Rüge erfuhr von ihm das weltliche und geistliche Recht, wie es damals angenommen war, und noch mehr der Misbrauch desselben. Die Rechtsgelehrten, sagt er, sind eigentlich die Regenten der Staten, die durch ihre Chikanen tausendfaches Unrecht ausüben, und oft selbst Fürsten und Königen furchtbar werden. Sie misbrauchen aber ihre Wissenschaft um so mehr, da sie nicht selten aus dem niedrigsten Pöbel abstammen, und die Art desselben zu denken und zu handeln in ihrem Charakter aufnehmen. Was insbesondere das geistliche Recht betrifft, so ist dieses, zumal in seiner damaligen Ausdehnung, eine ungeheure Anmaßung. Man erstaunt über die Unverschämtheit,

mit

mit welcher die Päbſte ihre Anſprüche immer höher trieben, wenn man die enormen Beyſpiele lieſt, wie ſie Agrippa zuſammengeſtellt hat. Nicht nur daß ſich die Päbſte die unbedingteſte Oberherrſchaft über alle Länder, Fürſten und Unterthanen zueigneten; ſie hatten es auch ohne Scheu gewagt, dieſelbe über Himmel und Hölle, über Engel und Teufel auszudehnen. So hatte Pabſt Clemens eine Bulle gegeben, worin den Engeln befohlen wurde, die Seelen derer, welche auf der Reiſe nach Rom, um Ablaß zu hohlen, ſtürben, von der Höllenſtrafe zu befreyen, und ſofort in den Himmel zu führen. Eben dieſer Pabſt erlaubte jeden Kreuzfahrer, drey oder vier Seelen, welche er wolle, aus dem Fegefeuer zu befreyen. Es gab Kanoniſten, die dem Pabſte das Recht ertheilten, ſich von dem ganzen Neuen Teſtamente zu diſpenſiren, und wenn es dringende Umſtände erforderten, die Seelen aller Frommen, bis auf ein Drittheil, in die Hölle zu verweiſen. Auch die Schändlichkeit der Inquiſition und der Inquiſitoren ward vom Agrippa beleuchtet. —

Mehr eigentlich ſkeptiſch iſt die Anfechtung der Mathematik, obgleich Agrippa dieſer vor allen andern Wiſſenſchaften in Anſehung der Gewißheit, und vornehmlich der Uebereinſtimmung ihrer Lehrer, die meiſte Gerechtigkeit wiederfahren läßt. Er wirft der Mathematik überhaupt vor, daß den Zahlbegriffen nichts in der Wirklichkeit entſpreche, daß die Mathematiker ſich auch oft geirrt hätten; und daß die ganze Wiſſenſchaft nichts zur Frömmigkeit und Seeligkeit beytrage. Die Arithmetiker ſeyen auch ſo wenig als die Geometer über ihre Grundbegriffe einig, was Einheit, Punct, Linie, Oberfläche ſey; und eine Menge von Problemen ſeyen ſie noch nicht im Stande geweſen zu löſen. Auch verführe die Arithmetik zum

Aber-

Aberglauben und zur Gewinnsucht. Eines der anziehendsten Capitel des Werks ist noch das, welches die Ungewißheit und den Misbrauch der Geschichte betrifft. Die Geschichtschreiber billigten und priesen oft Handlungen an, die sie tadeln und verabscheuen sollten. So würden die Eroberer und Weltzerstörer Alexander, Hannibal, Cäsar, als der Bewunderung und Nachahmung würdige Helden vorgestellt, statt daß sie als Straßenräuber und Länderverwüster durch die Geschichte gebrandmarkt zu werden verdient hätten *).

Ein anderer durch seine abentheuerlichen Schwärmereyen noch berüchtigter gewordener Anhänger des Cabbalismus, der Magie und Alchemie war Philipp Aureolus Theophrastus Paracelsus, auch Bombastus von Hohenheim genant. Er war gebohren in der Schweiz im Jahre 1493. Die Geschichte seiner Abkunft ist ungewiß. Sein Vater war ein Arzt, und brachte ihm früh medicinische Kentnisse bey; er wußte schon als Knabe ganze Stellen aus den Schriften des Galen auswendig. Den lebhaftesten Hang aber bekam er zur Chemie, und diesem folgte er durch sein ganzes Leben. Der Begriff der Chemie hieng damals mit dem Begriffe geheimer Künste und Wissenschaften unzertrenlich zusammen, und man konte sich jener nicht widmen, ohne daß nicht die Wißbegierde nach diesen erweckt worden wäre. Theophrast ward von ihr auf's heftigste getrieben; machte Reisen in alle irgend zugängliche Länder, auch in Rußland, Asien und Africa; besuchte die Bergwerke; unterhielt sich mit Gelehrten und Personen jeder Art,

von

*) S. Meiners Lebensbeschreibungen B. I. S. 290 ff. Vgl. Staudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 558. Auch verdient der Artikel *Agrippa* beym Bayle nachgelesen zu werden.

von denen er irgend eine Erweiterung ſeiner mediciniſchen, mineralogiſchen und alchemiſtiſchen Kentniſſe; beſonders ſoferne ſie Geheimniſſe betreffen ſollten, erwarten konte; durchſtöberte die Bibliotheken nach den Schriften des Lullus und anderer angeblicher Adepten, und brachte ſo einen Schatz geheimer Künſte und Wiſſenſchaften zuſammen, desgleichen noch kein Adept vor ihm beſeſſen zu haben ſich rühmen konte. Er erfuhr auf dieſen Reiſen harte Unfälle und Drangſale, Gefangenſchaft, körperliche Mishandlungen; was bey ſeinen Zwecken und bey dem Mangel öffentlicher Sicherheit für Reiſende in jenen Zeiten ſehr glaublich iſt; wiewohl doch auch ſehr Vieles, was er von ſeinen Reiſen, zumal in Rußland, Aſien und Africa prahlte, von ſeinen Abentheuern, die er erlebt haben wollte, bloße Großſprecherey eines ausgemachten Chalatans zu ſeyn ſcheint. Während ſeines Herumſchweifens hatte Paracelſus ſeine in früherer Jugend geſammelten literariſchen Kentniſſe meiſtens vergeſſen; er konte alſo nicht als gelehrter Chemiker, oder Arzt und Philoſoph auftreten. Aber er ergriff ein anderes Mittel. Er ſprach aller gelehrten Arzneywiſſenſchaft aus den Werken der Griechen Hohn; berief ſich auf das göttliche Licht, durch deſſen Erleuchtung allein man in die Geheimniſſe der Natur eindringen könne, daß alle Bücherkentniß und gelehrte Philoſophie entbehrlich mache, vielmehr einzig zur wahren Weltweisheit führe. Dieſem göttlichen Lichte verdanke auch er ſeine Erleuchtung, da er niemals von einem akademiſchen Lehrer Unterricht empfangen, und in den Schriften der gelehrteſten Aerzte nichts als Geſchwätz gefunden habe. Er gab ſich hierbey mit Heilung von Krankheiten und körperlichen Schäden und Gebrechen ab, und da er ganz ungewöhnliche Mittel brauchte, nach

andern

andern Heilmethoden verfuhr, und in der That auf seinen Wanderungen und bey seinen chemischen Forschungen diese und jene nützliche Heilmittel kennen gelernt hatte, und glücklich anwandte; so brachte ihn dieses, verbunden mit seinen Prahlereyen, die auf den Aberglauben des Publicums ihre Wirkung nicht verfehlten, sehr bald in den Ruf eines großen Wundarztes. Er ward zu Basel als öffentlicher Lehrer der Arzneywissenschaft angestellt, und hielt deutsche Vorlesungen, weil er des Lateinischen unkundig war. Um seine Verachtung der bisherigen Arzneywissenschaft und ihrer Lehrer auffallend zu documentiren, verbrante er die Werke des Avicenna öffentlich. Indessen ward er selbst durch mehr andere Charlatanerieen und seinen Dünkel in kurzem allgemein verhaßt; er verließ Basel, und begab sich nach dem Elsaß; nachher durchzog er die Schweiz und das südliche Deutschland, und starb zu Salzburg im J. 1541.

Es würde eine sehr unnütze Arbeit seyn, wenn ich die Theosophie des Paracelsus hier umständlicher erörtern wollte, und es ist auch kaum möglich, die mystischen Grillen eines solchen Schwärmers, der zur Bezeichnung desselben oft Kunstausdrücke aus der gangbaren Alchemie, Astrologie und Magie brauchte, die eben so dunkel und unbestimt sind, wie das, was dadurch bezeichnet werden sollte, so darzustellen, daß sie zum mindesten als verständliche Grillen, und nicht als schlechthin unverständliche Producte eines in Sachen der Speculation ganz verrückten Kopfes erscheinen. Was in den Schriften des Paracelsus einer, wenn auch transscendenten, Philosophie ähnlich ist, ist von ihm dem Neoplatonismus und der Cabbala abgeborgt. Er leitet alle Weisheit und Kunst, und vornehmlich die geheime Weisheit und Kunst, unmit-

telbar aus Gott her. In diesem an sich selbst kann sie zwar nicht erkant werden, weil Gott als das Vollkommenste, dem nichts mangelt, unerkenbar ist; aber wohl in seinen Geschöpfen, in denen Gott die Anatomey der Weisheit und Kunst geoffenbaret hat, und aus welchen sie von den Menschen eingesehen und entlehnt werden muß. Die Schöpfung und Natur des Menschen erklärt er folgendermaßen: Der Mensch ist von Gott geschaffen worden, nachdem alle andere Dinge schon hervorgebracht waren. Gott hat ausgezogen das Wesen der vier Elemente, das Wesen der Gestirne, und das Wesen der Weisheit und Kunst und Vernunft. Die Wesen der Elemente und Gestirne wurden in eine Masse vereinigt, welche in der Schrift limus terrae genant wird. Diese enthält den Kern und Grund aller Wesen, alle Natur, Kraft und Eigenschaft der obern und untern Globul. Gott hat sie realiter in der Hand gehabt, und aus ihr den Menschen nach seinem Bilde gemacht. Der Mensch besteht daher aus einem elementarischen und einem siderischen Körper, wozu noch ein göttlicher Geist komt, der unsterblich ist, und höhere Einsicht, als der siderische Körper hat. Da im Menschen das Wesen aller Dinge enthalten ist; so ist er auch der Mikrokosmus: in ihm ist die Art von Drachen, Schlangen, Wölfen, Schaafen und allen Elementen; das Fleisch und Blut sind elementarischen Ursprungs; Sinn und Gedanken sind aus den Gestirnen. Weil der Mensch schon einem Theile seines Wesens nach mit den Gestirnen verwandt ist; so kann ihm die Kraft der Gestirne in einem höhern Grade mitgetheilt seyn, und dieser und jener also als Magier gebohren werden. Die Wissenschaft der Magie besteht aber darin, daß Jemand die Kraft der Gestirne erlange,

nehm-

nehmlich eben die Wirkungen hervorbringen zu können, welche diese hervorbringen. Daß es aber für einen Menschen möglich sey, die ganze Kraft der Gestirne in sich aufzunehmen und zu concentriren, bewies Paracelsus daraus, daß sich auch die ganze Kraft von Körpern, die der Mensch verschlucke, z. B. von Giften, Arzneyen, ihm mittheile. Noch seltsamer ist die Erklärung des Paracelsus von der Nekromantie. Wenn der Mensch stirbt, so ist es zunächst der grobe elementarische Körper, welcher in die Verwesung übergeht; der siderische ist zwar auch vergänglich; aber er dauert doch nach dem Tode noch so lange fort, bis ihn die Gestirne wieder an sich gezogen haben. Gemeiniglich verweilt der siderische Körper nach dem Tode bey dem elementarischen Leichname, und thut, was der Mensch im Leben zu thun gewohnt gewesen war. Von dieser fortdauernden Existenz des siderischen Körpers rühren die Erscheinungen der Abgeschiedenen bey ihren Lieblingsgegenständen, z. B. der Geizigen bey ihren Schätzen, der Liebenden bey ihren Geliebten und Liebespfändern her. Denn der siderische Körper des Abgeschiedenen ist noch sichtbar. Diejenigen nun, welche auf die siderischen Körper der Verstorbenen zu wirken verstehn, können durch dieselben manches entdecken und zu Stande bringen; und diese Kunst ist die Nekromantie *).

Ein

*) S. *Theophraſt.* de fundamento ſcientiarum, im neunten Theile ſeiner Werke p. 233 ff. Ebendeſſ. philoſophia ſagax libb. II, im zehnten Theile. Vgl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. Vol. IV. ps. 1. p. 647 ſq. Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſ. B. V. S. 514 ff. Was den Theophraſtus Paracelſus in ſo großes Anſehn gebracht hat, iſt, das von ihm mehrere nützliche chemiſche Präparate und Arzneymittel entdeckt oder bekannt

Ein in seiner Art eben so merkwürdiger mystischer Schwärmer, wie Theophrastus Paracelsus, und der vielleicht auf den großen Haufen noch mehr Einfluß gehabt hat, als dieser, war der berühmte philosophische Schuster Jacob Böhm. Er war gebohren in der Oberlausitz zu Alt-Seidenburg unweit Görlitz von sehr armen Eltern, und anfangs bestimt, ein Viehhirte zu werden. Eine sehr regsame Phantasie und ein natürlicher Hang zur Speculation verleiteten ihn früh zu Religionszweifeln, die durch die allgemeine Gährung der religiösen Begriffe in Sachsen, welche die Reformation unter dem Volke überhaupt erzeugt hatte, genährt, und die nach und nach für ihn immer beunruhigender wurden. Unterdessen ward er als Knabe bey einem Schuster in die Lehre gegeben, ward auch in der Folge Meister dieses Handwerks, und verheyrathete sich. Um sich seiner Zweifel zu entledigen, nahm er seine Zuflucht zum Gebete um höhere Erleuchtung. Er gerieth darüber in eine Ekstase von sieben Tagen, in welcher er des Anschauens der Gottheit theilhaft wurde. Im Anfange des XVII. Jahrhunderts ward er zum zweytenmale in diesen Zustand versetzt durch den plötzlichen Anblick eines zinnenen Gefäßes, wo, wie er sich ausdrückt, sein astralischer Geist

kanter gemacht sind. Daher hat er durch seine theosophischen Grillen, und durch seine Theorie des Goldmachens, da der Eigennutz auch die entfernteste scheinbare Hoffnung zu einem großen Gewinne so gerne ergreift, auch übrigens verständige Menschen interessirt, und er findet noch hier und da blinde Anhänger und Bewunderer. Sofern er sich bey seiner Theosophie auf ein göttliches Licht beruft, das ihn erleuchtet habe, und das denn auch seine Verehrer in sich zu verspüren glauben, ist durch Raisonnement aus Gründen einer gesunden Vernunft nichts dagegen auszurichten.

Geist durch Jovialische Bestrahlung bis an den Mittelpunct der Natur entrückt wurde; so daß er nun aus den Figuren, Zügen und Farben der Geschöpfe ihre innerste Natur erkennen konte. Inzwischen entdeckte er diese seine Erleuchtung Niemanden, bis er zum drittenmale im J. 1610 denselben Zustand der Bestrahlung des göttlichen Lichts empfand, und ihm die Geheimnisse der Natur und der Gottheit offenbaret wurden. Um von dieser Offenbarung nichts zu vergessen, schrieb er alles, was ihm von oben herab entdeckt war, in einem Buche auf, das er Aurora betitelte. Der Prediger von Görlitz, dem dieses Buch in die Hände fiel, predigte dagegen; ließ dasselbe durch den Magistrat wegnehmen, und dem Böhm das Schreiben verbieten. Da aber der Sächsische Hofmarschall Plug durch den Bürgermeister in Görlitz das Buch erhielt, so wirkte dieser die Erlaubniß zum Drucke aus, und es erschien zu Amsterdam. Nach sieben Jahren fieng Böhm an, von neuem zu schriftstellern, und verfertigte nachher Bücher bis an sein Ende, das 1624 zu Görlitz erfolgte. Böhm versichert, alles was er geschrieben, aus göttlicher Eingebung geschrieben zu haben; und da er übrigens als ehrlicher Mann nicht zu verkennen ist, so könte man auch dieser Versicherung Glauben beymessen, wenn nicht bey solchen Phantasten, wie er war, die gröbste Selbsttäuschung so leicht und natürlich wäre, und der Inhalt seiner Schriften offenbar jener Versicherung widerspräche. Dieser zeigt, daß Böhm mehrere cabbalistische Schriften, und unter andern vorzüglich Bücher des Theophrastus Paracelsus, gelesen haben müsse; denn nirgend anderswoher konte er die astrologisch-chemisch-magische Kunstsprache haben, deren er sich sehr oft auf eine ganz sinnlose Art

bedient. Nachdem er sich einmal in Verzückungen verloren hatte; so konte er sich freylich wohl einbilden, daß ihm alle seine theosophischen Träume und Grillen durch höhere Erleuchtung zu Theile geworden wären. Daß übrigens seine Mystik im Wesentlichen, soferne irgend logisch verständliche Begriffe ihr zum Grunde liegen, auf Alexandrinischen Philosophemen beruhe, erhellt schon aus dem Principe derselben, wenn man es der alchemistischen Sprache entkleidet, worin Böhm es ausgedrückt hat. Im göttlichen Wesen ist das Salniter (Sal Nitrum) das oberste Princip, der Grund von allem, der Vater. Aus diesem quillt der Mercurius, das ist, der Ton, Schall, die Rede, das Wort (λογος). Dieses ist die göttliche Weisheit, oder der Sohn u. s. w. *).

Ein dritter auch dem Paracelsus sehr ähnlicher Schwärmer, der aber ungleich größerer Gelehrter war, und daher auch seine Grillen ungleich mannichfaltiger und sonderbarer anwandte, war Robert Fludd (de Fluctibus). Er war gebohren im J. 1574 in der Grafschaft Kent unter der Regierung der Königinn Elisabeth; studirte seit dem J. 1591 zu Oxford Theologie, Philosophie, Mathematik, classische und orientalische Literatur, vorzüglich Medicin, die sein Hauptfach war; und überließ sich bey seinen Studien besonders dem Hange nach geheimen Kentnissen. Er durch-

*) Eine umständlichere Nachricht von der Theosophie des Jacob Böhm, so wie mehrerer seiner theosophischen Anhänger und Zeitgenossen, unter denen Julius Sperber und Valentin Weigel am berühmtesten sind, findet man in Arnold's Kirchen und Ketzerhistorie B. I. II. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. ps. I. p. 685 sq.

durchreiste hierauf Frankreich, Italien, wo er sich sechs Jahre aufhielt, Deutschland, kam 1605 in sein Vaterland zurück, erhielt zu Oxford die Doctorwürde, und ward in das Collegium der Aerzte zu London aufgenommen. Da er viele chemische und medicinische Kentnisse hatte, und noch mehr als Geheimnisse zu besitzen vorgab, mit diesem literarischen Charakter zugleich das Aeussere der Frömmigkeit und eines contemplativen Lebens verband; so bekam er in kurzem eine sehr ausgebreitete medicinische Praxis. In dem Systeme der Physik und Metaphysik, das er sich gebildet hatte, war ein Mancherley aus der ältern und neuern Cabbalistik und Magie, aus den Lehren des Paracelsus und anderer Theosophen, mit eigenen Phantastereyen auf die wunderlichste Art zusammengeschmolzen. Er nahm zwey allgemeine thätige Principien an, von welchen die ganze Natur und ihre Veränderungen abhiengen, eine zusammenziehende verdichtende Kraft (virtus septentrionalis), und eine ausdehnende oder verdünnende (virtus australis). Seine Phantasie ließ ihn aber nicht bey natürlichen Kräften, die als Ursachen in der Natur wirkten, stehen bleiben; sondern er erfüllte die ganze Natur mit Intelligenzen, Geistern und Genien, welche die Erscheinungen hervorbrächten. Die Erörterung der mannichfaltigen größentheils abenthenerlichen Hypothesen, die er in der weitern Entwickelung seines physikalischen Systems vortrug, würde hier unzweckmäßig seyn. Er war ein fruchtbarer Schriftsteller, hatte auch Streitigkeiten mit Johann Kepler, Gassendi, u. a., und mehrere seiner Bücher schienen so ärgerlich, daß sie confiscirt wurden, und daher jetzt zu den literarischen Seltenheiten gehören.

Unter-

Unter der Voraussetzung, daß die biblischen Bücher, vornehmlich die Mosaischen Schriften, der unmittelbaren göttlichen Eingebung ihre Entstehung verdanken; daß also die Mosaische Kosmogonie die einzige schlechthin wahre seyn müsse; daß ferner durch die Cabbala, deren Göttlichkeit ebenfalls vorausgesetzt wurde, ausser dem wörtlichen Sinne der Mosaischen Schöpfungslehre noch ein höherer allumfassender allegorischer bestimt wäre; ist es sehr begreiflich, daß die Kosmophysiker des funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts ihre Theorieen entweder auf die cabbalistisch erklärte Mosaische Kosmogonie gründeten und aus dieser entlehnten, oder wenigstens auf alle Weise sie damit zu vereinigen suchten; wo nicht immer aus eigener fester Ueberzeugung, doch um nicht gegen den herrschenden Glauben an die Autorität der Bibel anzustossen. Ein Beyspiel einer Auslegung der Mosaischen Kosmogonie, wo man die vollständigste Schöpfungstheorie des Universums in ihr fand, hatte schon Johann Picus von Mirandula in seinem Heptameron gegeben. Eben so bemühte sich nun auch Robert Fludd in dem Werke: Philosophia Mosaica, aus seinem kosmophysischen Systeme die Mosaische Kosmogonie zu erläutern, und beyde mit einander in Harmonie zu bringen. Als Urprincipien setzt er hier die Finsterniß als die erste Materie, das Wasser als die zweyte Materie, und das göttliche Licht, als das höchste Centralwesen (essentia centralissima), das alles schafft, formt, belebt und bewegt. Als secundare und thätige Principien nimt er an die Kälte und Wärme; als leidende die Feuchtigkeit und Trockenheit. Dann untersucht er die geheime mystische Ursache des Soliden und Leeren, der Verdichtung und Verdünnung,

nung, und so weiter der vornehmsten Gattungen der Naturerscheinungen. In der Darstellung dieser Ideen herrscht aber eine Dunkelheit und Verworrenheit, theils durch die Beschaffenheit der Ideen selbst, theils durch die Schreibart und Terminologie, theils durch das eingemischte Polemisiren gegen andere Schriftsteller, daß sich aus dem Ganzen ein reiner bestimter Sinn nicht leicht abnehmen läßt. In der Hauptsache sind es nichts anders als wie Alexandrinische Philosopheme, die Fludd nur auf seine Art eingekleidet hat. Im zweyten Buche, wo er die kosmische Sympathie und Antipathie erklärt, stellt er Gott als die absoluteste Einheit vor, die aber doch alle Mannichfaltigkeit in sich begriffe; so daß in Gott idealisch Alles enthalten war (complicite idealiter), bevor irgend Etwas von ihm (explicite) wirklich geschaffen ward. Aus jener göttlichen Einheit strahlte ein Geist der allgemeinen beseelenden Liebe hervor, dessen Wesen Licht war, der die widerstreitende ungestaltete Finsterniß entfernte, so daß nun die Welt geschaffen wurde. Fludd beruft sich zur Erläuterung auf die Weltseele der Pythagoreer, Platoniker und Stoiker, aus welcher alle Seelen hervorgiengen, und welche diese, ungeachtet ihrer numerischen Verschiedenheit, in Einem Inbegriffe enthielt. Durch den Widerstreit des Lichts mit der Finsterniß entsteht die entgegengesetzte Wirksamkeit der Sympathie und Antipathie in der Welt *).

Robert

*) Unter den besondern Schriften Fludd's sind die merkwürdigsten: Utriusque cosmi historia — Veritatis proscenium — Monochordium mundi Symphoniacum *Io. Keplero* oppositum — Medicina catholicacum integro morborum mysterio et pulsus nova ratione — Clavis philosophiae et Alchymiae — Philosophia sacra et vere

Robert Fludd gehörte zwar nicht selbst zu den Rosenkreuzern, aber er war ein eifriger Vertheidiger dieser Gesellschaft, die im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts großes Aufsehen unter den Theologen, wie unter den Philosophen und Aerzten machte, und sich bis auf unsere Zeiten fortgepflanzt hat. Die Geschichte der Entstehung dieser Gesellschaft liegt noch sehr im Dunkel. Wahrscheinlich aber ist sie nicht älter als das XVII. Jahrhundert. Nach dem Gerüchte soll ein gewisser Christian Rosenkreuz ihr Stifter gewesen seyn. Dieser sey ein Deutscher gewesen, gebohren im J. 1388, habe eine Reise nach Palästina zum heiligen Grabe gemacht, sey zu Damascus in Verbindung mit weisen Chaldäern gekommen, und habe von diesen geheime Wissenschaften, die Magie und Cabbala, erlernt. Auf seinen Reisen durch Aegypten und Libyen habe er seine geheimen Kentnisse noch sehr erweitert. Bey der Rückkehr in's Vaterland habe er sich vorgenommen, den Zustand der Wissenschaften zu verbessern; zu dem Ende habe er eine geheime aus wenigen Gliedern bestehende Brüderschaft gestiftet, und dieser unter Angelobung der heiligsten Treue und Verschwiegenheit seine Geheimnisse eröffnet, mit

christiana, seu Meteorologia cosmica. Gassendi gab ein besonderes Examen philosophiae Fluddanae heraus. Wie die übrigen Cabbalisten, so hieng auch Fludd an der Idee von dem Menschen als Mikrokosmus. Im Menschen aber war ihm der Urin besonders wichtig, dem er auch kosmische Beziehungen beylegte. Er unterscheidet z. B. eine vrina borealis und eine vrina australis, je nachdem der Urin einen verschiedenen Grad der Wärme hat. Ganz eigne Grillen hatte er über den Magnet, dessen Polarität er aus Irradiationen der Engel herleitet. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philosoph. T. IV. P. 1. p. 691 sq.

mit der Erlaubniß, daß sie dieselbe unter gleichen Bedingungen auch andern mittheilen und auf die Nachkommen vererben dürften. In einem Alter von hundert und zwanzig Jahren sey er ohne alle Krankheit verstorben; die Brüderschaft aber habe nach seinem Tode fortgedauert. Die vornehmsten Urkunden zur Geschichte der Rosenkreuzer sind die beyden Bücher: Fama Fraternitatis R. C. oder Detectio Fraternitatis laudabilis ordinis Roseae crucis, und die Confessio Fraternitatis R. C., die deutsch und lateinisch zu Cassel 1615 erschienen. Das Vorgeben bestand darin: die Gesellschaft der Rosenkreuzer habe durch eine besondere göttliche Offenbahrung die Erkentniß von den wahren Geheimnissen der Natur erlangt. Sie wolle diese Erkentniß anwenden, um das menschliche Leben und den Zustand der Wissenschaften durchaus umzuschaffen und zu verbessern. Sie sey im Besitze des Steines der Weisen, einer Universaltinctur, die alle Krankheiten und Gebrechen heile, der Kunst, die Metalle zu verwandeln, und das Leben zu verlängern. Mit Hülfe dieser Geheimnisse wolle sie das erwünschte goldne Zeitalter herbeyführen. Der Verfasser der Fama Fraternitatis R. C., und wo nicht der einzige, doch der vornehmste Urheber des ganzen Gerüchts von der Existenz der Gesellschaft der Rosenkreuzer war Johann Valentin Andreae, ein Wirtembergischer Theologe, der den satirischen Zweck hatte, wenigstens nach den in seinem persönlichen und schriftstellerischen Charakter gegründetesten Vermuthungen, dem Publicum auf Kosten der Cabbalisten, Paracelsisten und Theosophen ein Schauspiel zu geben, und der schwerlich den Umfang der Wirkungen ahndete, welche die Erdichtung von Rosenkreuzern nach sich zog. Zum mindesten hat Andreae in der Folge im-

mer darüber gelacht, wenn von Rosenkreuzern die Rede war, und diesen seinen Spott über die Sache, als über ein lustiges Mährchen, auch auf die Anfrage seiner Obern, die deßhalb an ihn geschahe, zu erkennen gegeben. Wirklich existirte in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts nirgends eine solche Gesellschaft; und Des Cartes, der sich auf seinen Reisen sorgfältigst danach erkundigte, konte keine Spur davon auffinden. Sobald indessen die angebliche Entdeckung und das Bekentniß der Rosenkreuzer im Publicum verbreitet war, ward sie ohne Bedenken für eine historische Thatsache angenommen. Die Cabbalisten, Paracelsisten und Theosophen der Zeit fanden sich mit der Gesellschaft gleichsam von Natur verbrüdert, und rechneten sich zu ihr, ohne förmlich in dieselbe aufgenommen zu seyn; indem sie eben die Geheimnisse zu besitzen wähnten, eben den philosophischen Glauben und eben die Zwecke hatten, welche sich die angebliche Gesellschaft der Rosenkreuzer beylegte. So ward das ursprüngliche Mährchen nach und nach in wirkliche Geschichte verwandelt, und es bildete sich eine Abartung des Maurerordens, die den Charakter der erdichteten Rosenkreuzer adoptirte, ohne selbst von der Entstehung der sogenanten Rosenkreuzergesellschaft etwas zu wissen, oder doch ohne die historische Aufklärung derselben glauben zu wollen, und die noch jezt in mehrern Ländern Europa's insgeheim ihr Unwesen forttreibt. So wie nun die vermeynten Rosenkreuzer eine Menge Brüder und Anhänger in Deutschland und den benachbarten Ländern fanden, so fanden sie auch unter den Theologen und Aerzten eine Menge zum Theil sehr heftiger Widersacher, die in ihnen mit Recht Feinde der bessern Religion, Philosophie, Chemie und Arzneywissen-

schaft

schaft bestreiten zu müssen meynten. Unter ihnen war Andreas Liban einer der eifrigsten. Gegen diesen schrieb Robert Fludd in vollem Ernste eine zwiefache Apologie, worin er sich der Rosenkreuzer bestens annahm *).

Unter den zahlreichen Verehrern und Anhängern, welche Jacob Böhm nicht bloß in Deutschland sondern auch im Auslande erhielt, ist noch besonders merkwürdig John Pordage, ein englischer Arzt. Er bestätigte Böhm's Lehre durch die Versicherung, daß auch er göttliche Eingebungen gehabt habe, in welchen ihm jene ebenfalls geoffenbart worden sey, und trug dieselbe in mehrern Schriften umständlicher, und da er gelehrte Kentnisse und Bildung hatte, woran es dem Böhm durchaus mangelte, auch im Ganzen klarer und zusammenhängender vor. Eines seiner Werke: Metaphysica vera et divina ist von einem gewissen Loth Vischer in's Deutsche übersetzt, und mit einer Einleitung von demselben versehn, in welcher die Ideen des Verfassers in einer kürzern Uebersicht und in deutlichern Begriffen und Ausdrücken dargestellt sind. Im Wesentlichen ist es der

*) S. Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie B. I. S. 613 ff. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 735. Die Schriften von Robert Fludd zur Vertheidigung der Rosenkreuzerey sind: Apologia compendiaria, Fraternitatem de rosea cruce suspicionis et infamia maculis aspersam veritatis quasi Fluctibus ablnens et abstergens; und Tractatus apologeticus, integritatem Societatis de rosea cruce defendens, in qua probatur contra D. *Libavii* et aliorum eiusdem farinae calumnias, quod mirabilia nobis a F. R. C. oblata sine improba magiae impostura aut diaboli illusionibus et praestigiis praestari possint.

der Cabbalismus, welchen Pordage, nur unter eigenthümlichen Bildern und in der Sprache der mystischen Verzückung aufstellt, gerade wie man sie in Böhm's Schriften antrifft. Es existirt ein Geist von Ewigkeit her, das Wesen der Wesen, die Ursache der Ursachen. Der Vater ist die Monas; der Sohn die Dyas; der heilige Geist die Trias. Die Beschaffenheit der Gottheit beschreibt Pordage aus eigner Anschauung, die er davon gehabt, da sein Geist aus dem Leibe auf den erzeugten Berg der Ewigkeit des Vaters aufgenommen war. Die erste und ewige Welt ward nicht von Gott erschaffen, sondern Gott erzeugte seine eigne Ewigkeit und durch sie die erste ewige Welt aus sich selbst; oder mit andern Worten: Er brachte sich in Anfang und Ende, da er vorher weder Anfang noch Ende hatte. Diese hervorgebrachte eigne Ewigkeit Gottes nent Pordage die göttliche Weißheit, und vergleicht ihre Erzeugung mit der Erzeugung eines Auges, welches Bild auch Böhm oft von Erkentniß und Weisheit braucht. Die göttliche Weißheit ist der Sohn des göttlichen Vaters. Die erste ewige Welt, da sie unmittelbar von der göttlichen Weißheit ausgeht, ist die reinste geistige Substanz, der heilige Geist. Von dieser ersten ewigen geistigen Welt gehen wiederum tausend mal tausend der einfachsten Geister aus, die noch von den Engeln verschieden sind, als die reinsten übernatürlichen Geister. Unter ihnen haben sieben von allen übrigen den Vorzug. Diese sieben Geister zur Weißheit vereinigt, wenn sie mit dem Geiste des Menschen verbunden werden, bewirken den Magus, den vollkommen Philosophen, Astrologen, Chemiker, Arzt, Theologen, und den wahren Jünger Christi. Die Theorie von der weitern

Schöp-

Schöpfung, die Pordage noch durch eigentlich metaphysische Raisonnements zu erörtern und zu unterstützen sucht, läßt sich hier nicht ausführen *).

*) Die übrigen Schriften Pordag's ausser der schon angemerkten sind: Sophia sive detectio coelestis sapientiae de mundo interno et externo — Theologia mystica, sive arcana mysticaque doctrina de invisibilibus aeternis, nempe mundo et globo archetypo, sive mundo mundorum, essentiis, centris, elementis et creationibus, non rationali arte, sed cognitione intuitiva descripta. — Die Uebersetzung des oben angezeigten Werkes hat den Titel: Johann Pordägschens göttliche und wahre Metaphysika; Frankf. und Leipz. 1715. S. Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie B. I. S. 652. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 707. Von den metaphysischen Raisonnements des Pordage hat Hr. Tiedemann einige ausgehoben (Geist der specul. Philos. B. V. S. 528 ff.) Sie sind an sich sehr unbedeutend.

Bey J. G. Rosenbusch's Wittwe in Göttingen ist verlegt:

J. G. Buhle Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. 1. und 2. Band 1. Abth. gr. 8. 1800. 4 Rthlr. 8 ggr.

J. G. Eichhorn allgemeine Geschichte der Cultur und Litteratur des neuern Europa 1. und 2. Band 1. Abtheil. gr. 8. 1796. 1799. 3 Rthlr. 14 ggr.

J. D. Fiorillo Geschichte der zeichnenden Künste von ihrer Wiederauflebung bis auf die neuesten Zeiten 1. Band. gr. 8. 1798. 1 Rthlr. 12 ggr.

J. F. Gmelin Geschichte der Chemie seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 3 Bde. gr. 8. 1797-1799. 8 Rthlr. 12 ggr.

A. H. L. Heeren Geschichte des Studiums der classischen Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Mit einer Einleitung, welche die Geschichte der Werke der Classiker im Mittelalter enthält. 1. Band. gr. 8. 1797. 1 Rthlr.

J. G. Hoyer Geschichte der Kriegskunst seit der ersten Anwendung des Schießpulvers zum Kriegsgebrauch bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 2 Bde. gr. 8. 1797-1800. 6 Rthlr

A. G. Kästner Geschichte der Mathematik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des achtz. Jahrhund. 1-4. Bd. gr. 8. 1796-1800. 7 Rthl. 8 ggr.

J. Murhard Geschichte der Physik seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 1. Bd. gr. 8. 1798. 1799. 2 Rthlr. 20 ggr.

Wer sich unmittelbar an den Verleger wendet, erhält diese ganze Sammlung, welche die 1. bis 8. Lieferung der Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts ausmacht, noch für den Pränumerationspreiß von 21 Rthlr. 8 ggr in Golde, den Louisd'or zu 5 Rthlr. gerechnet. — Bey einzelnen Abtheilungen findet jedoch kein Pränumerationspreiß statt. Briefe und Gelder erbittet man sich aber postfrey.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

ſeit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle.

öffentl. ordentl. Profeſſor der Logik und Mitgliede der Societät der Wiſſenſchaften zu Göttingen.

Zweiten Bandes Zweite Hälfte.

Göttingen,

bey Johann Friedrich Röwer.

1801.

Vorrede.

Dieser zweyte Theil des zweyten Bandes der Geschichte der neuern Philosophie enthält ausser einer historischen Entwickelung des Einflusses, welchen die Reformation der Religions- und Kirchenverfassung in Deutschland und in den benachbarten Ländern, so weit sie sich erstreckte, auf die größere Freyheit der Speculation und die Vervollkommnung der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt hatte, vorzüglich eine Charakteristik theils der mannichfaltigen Arten, wie der Peripateticismus im sechszehnten Jahrhunderte aufgefaßt und dargestellt wurde, theils der verschiedenen Kritiken, die er erfuhr, theils endlich derjenigen Philosopheme, zu welchen er die Veranlassung gab. Ausserdem habe ich auch die Resultate der philosophischen Forschung einiger originaler Denker, die gegen das Ende des sechszehnten Jahrhunderts lebten, sowohl in theoretischem als in praktischem Betrachte, historisch abgehandelt. Ich kann versichern, daß ich durchaus unmittelbar aus den Quellen geschöpft, und die historischen Werke meiner Vorgänger nur zur Erläuterung oder auch in literarischer Absicht benutzt

benutzt habe. Da die Schriften der Philosophen des sechszehnten Jahrhunderts großentheils sehr selten sind, und mehrere derselben meinen Vorgängern insbesondere unbekant geblieben waren, ich aber Gelegenheit hatte, sie aus der hiesigen Königl. Bibliothek genauer kennen zu lernen; so bin ich auch im Stande gewesen, die darin vorgetragenen philosophischen Vorstellungsarten vollständiger und bestimter zu erörtern, als bisher geschehen war. Am meisten habe ich mich bemüht, die Philosophie des Jordan Bruno weiter aufzuklären, obgleich es mir so wenig, wie Andern bisher, gelungen ist, in den Sinn besonders seiner philosophischen Mythologie ganz einzudringen. Man weissagt ja aber in unsern Tagen ein Zeitalter, wo die Philosophie werden wird, was sie nach der Ahndung des Bruno seyn sollte; dann wird man auch wohl die Mythologie desselben besser verstehn lernen; und die historischen Nachrichten, die ich von ihr gegeben habe, können also zu weiterer Untersuchung aufmuntern.

Göttingen im Junius
1801.

Der Verfasser.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Zweyter Band.
Zweyte Abtheilung.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Zweytes Hauptſtück.
Geſchichte der neuern Philoſophie während des ſechszehnten Jahrhunderts bis auf Des Cartes im Anfange des ſiebzehnten.

Erſter Abſchnitt.
Von dem Einfluße des wiederhergeſtellten Studiums der Literatur und Philoſophie des griechiſchen und römiſchen Alterthums auf die philoſophiſche Aufklärung und die Reformation in Deutſchland, und den nächſten Folgen dieſer für die Philoſophie überhaupt.

Gegen das Ende des funfzehnten und im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts ward die Verbreitung des Lichtes der Aufklärung, das durch die neu belebten Studien der Literatur und Philoſophie des griechiſchen und römiſchen Alterthums in Italien angezündet war, auch über die angrenzenden Länder, namentlich über Deutſchland, merklicher und in ihren Wirkungen bedeutender. Die Gelehrten Italien's hat-

ten auch eine Menge Ausländer zu Schülern, die mit ihnen den classischen Boden des Alterthums betraten, ihren Geschmack nach den Mustern, die sie hier kennen lernten, läuterten, ihren Geist aufhellten, und insbesondre die Original-Werke der größten griechischen Weltweisen, des Plato, Aristoteles, und der Ausleger derselben, studirten. Bey der Rückkehr in ihre Heimath streuten diese den Samen besserer Kentniße und einer hellern Denkart unter ihren Landsleuten aus, und er fieng bald an, auch unter diesen zu keimen, und reichlich Frucht zu tragen. Ich habe schon des Reuchlin und des Rudolph Agricola erwähnt, welche die ersten Lehrer Deutschlands nach den finstern Zeiten des Mittelalters wurden. Hatte auch die Philosophie des erstern einen Charakter und eine Richtung, die an sich selbst betrachtet mehr der Schwärmerey und dem Aberglauben beförderlich war, als dem Interesse der gesunden Vernunft; so erweckte sie doch die Aufmerksamkeit auf die Quellen einer bessern Philosophie überhaupt; und der Unterricht, welchen Reuchlin in der griechischen Sprache ertheilte, machte es minder eingenommenen und einseitigen Köpfen möglich, selbst aus diesen zu schöpfen und sich durch eigne Ansicht zu einer richtigern philosophischen Vorstellungsart zu erheben. Ein ganz unschätzbares Erleichterungsmittel der damals beginnenden allgemeinern literarischen und philosophischen Cultur war, daß in den letzten Decennien des funfzehnten Jahrhunderts die Buchdruckerkunst in der Hauptsache ihre Vollkommenheit erhielt, und der Buchhandel in Italien und mehrern Städten Frankreichs, Englands, der Schweiz, Deutschlands und der Niederlande ein Gewerbszweig wurde. Dadurch wurden nicht nur die Exemplare der Werke der classischen Schriftsteller so vervielfältigt, daß sie in die Hände

de mehrer Gelehrten kommen konten, ohne daß der Besitz und Gebrauch für solche, die nicht an Orten lebten, wo Bibliotheken sich befanden, zu denen ihnen der Zugang offen stand, so großen Aufwand an Kosten, oder an Mühe und Zeit durch eignes Abschreiben, wie ehedem, erfordert hätte; sondern auch die Mittheilung aller Hülfsmittel zum Verständniße derselben und zur Erlernung der alten Sprachen, so wie der wechselseitige Austausch wissenschaftlicher Einsichten überhaupt, gewann ein Vehikel, wie man es vorher kaum hatte wünschen oder hoffen können. Die Thätigkeit der Gelehrten in allen Ländern wurde nun mehr als jemals auf das gemeinschaftliche Ziel, die Veredlung des Geistes und Herzens durch den Anbau der Wissenschaften, hingelenkt; da jeder im Stande war, sich von den literarischen und philosophischen Forschungen der Vorwelt und Mitwelt zu unterrichten, diese für eigene Zwecke zu benutzen, und auch seine eigenen Geisteserzeugniße und Studien auf dem großen offenen Markte menschlicher Ideen und Kentniße seinen Zeitgenossen zur Prüfung und zum Gebrauche vorzulegen.

Der harte und schwere Kampf indessen, welchen es in Italien den Petrarcha, Boccaccio, die gelehrten Griechen und ihre Freunde, gegen die Barbarey der Scholastik und den hierarchischen Aberglauben gekostet hatte, um die classische Literatur Griechenland's und Latium's wieder hervorzurufen, und eine Verbesserung der Philosophie und der wissenschaftlichen Studien überhaupt zu bewirken; dieser Kampf, der selbst in Italien am Ende des funfzehnten Jahrhunderts nicht ganz zum Vortheile des Genius der Aufklärung entschieden war, und dort noch lange hernach unentschieden blieb, mußte auch in den benachbarten

Ländern bestanden werden; zumal da hier die Scholastik tiefere Wurzeln geschlagen hatte, und die Dumheit und der kirchliche Wahn ungleich gröber und allgemeiner, als in Italien, waren. Daher ist zu erklären, daß die meisten und eifrigsten Bemühungen der gebildetesten und einsichtsvollsten Männer ausserhalb Italien anfangs ebenfalls mehr darauf hinausgiengen, die armselige Blöße der Scholastik und ihre Unbrauchbarkeit für das menschliche Leben, für die Wissenschaften und die Religion darzulegen, die Unwissenheit, den Aberglauben, die Trägheit, Ueppigkeit und Schändlichkeit der Mönche bald im Ernste, bald mit Hohne und Spotte zu rügen, die dringende Nothwendigkeit zweckmäßigerer literarischer Studien und einer vernünftigern Philosophie ihren Landsleuten, und vorzüglich dem edlern Theile derselben, vorzustellen; als selbst zur Vervollkommnung der wissenschaftlichen Philosophie in dem Zustande, in welchen sie durch die Bearbeitung der Griechen und der Italienischen Gelehrten gekommen war, etwas Beträchtliches beyzutragen. Erst mußte der nur zu sehr verwilderte und mit Unkraut überwachsene Acker wenigstens einigermaßen gereinigt werden, ehe sich das Gedeihen eines neuen Anbaues erwarten ließ, und jene Arbeit war groß genug, um allein die Kräfte und den Fleiß auch der rüstigsten Köpfe zu beschäfftigen. Sie war aber auch in der That die verdienstlichste, die zu jener Zeit unternommen werden konte, und welche die neue wahrhaft bessere Philosophie vorbereitete und selbst herbeyführte, indem sie der speculirenden Vernunft Uebung, und nach erfolgtem Siege über ihre Widersacher eine größere Unbefangenheit und einen freyern Spielraum verschaffte, in welchem sie sich mit gestärkten Kräften versuchen mochte. Was würde schon am Ende

de des funfzehnten und im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts eine noch so vollendete und echte Darstellung des Aristotelischen oder Platonischen, oder irgend eines andern Systems aus dem philosophischen Alterthume, bey einem Volke, wie z. B. damals die Deutschen waren, unter der Zuchtruthe der Hierarchie und der Autorität der scholastischen Mönche, die im Besitze nicht nur aller Lehrstühle auf Schulen und Akademieen, sondern auch der geistlichen und weltlichen Macht sich befanden, gefruchtet haben, wenn nicht früher dem bessern Theile des Publicum's die Augen über seinen Geisteszustand geöffnet, die Anmaaßungen der hierarchischen Mönche enthüllt, und ihre Stupidität und Niederträchtigkeit zu Gegenständen der allgemeinern Verachtung gemacht worden wären? Auf diese Weise mußten die Gemüther erst zu irgend einer bessern Philosophie, als die scholastische war, gestimt werden. Schon die Erfahrung, welche Reuchlin machte, da er den Neuplatonismus aus Italien nach Deutschland zu verpflanzen wagte, kann hiervon der redendste Beweis seyn. Höchst zweckmäßig war demnach allerdings das Verfahren namentlich einiger deutschen Gelehrten, daß sie vorerst nur das Studium der classischen Literatur selbst in Deutschland einzuführen, und auf jede ihnen mögliche Art zu befördern und zu erleichtern strebten. Die Aufklärer glaubten mit Recht, bereits genug ausgerichtet zu haben, wenn sie es nur dahin gebracht haben würden, daß die griechischen und römischen Classiker allgemeiner von ihren Landsleuten gelesen und verstanden würden, und daß die öffentlichen Lehrer der Philosophie, statt wie es bisher gewöhnlich war, die Köpfe ihrer Zuhörer mit den unnützen Spitzfindigkeiten der scholastischen Dialektik anzufüllen, über Bücher des Aristoteles und an-

derer griechischen Philosophen, von denen etwa schon damals Handausgaben vorhanden waren oder sich besorgen ließen, zu commentiren. Denn daß hiervon eine Veredlung des Geschmacks, und eine vernünftig freyere philosophische Denkart überhaupt, die nothwendigen Folgen seyn mußten, war ihnen einleuchtend.

Wenn also auch nicht wegen unmittelbarer Verdienste um die wissenschaftliche Philosophie, so verdienen doch mehrere Gelehrte ausserhalb Italien, vorzüglich in Deutschland, im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts wegen des Muthes und Eifers, womit sie die literarische und philosophische Cultur beförderten, der Scholastik, dem Aberglauben, und dem hierarchischen Unfuge der Geistlichen entgegenkämpften, und die in ihren Wirkungen für die speculirende Vernunft unendlich wohlthätige Reformation der Religion und Kirche veranlaßten und begründeten, auch in der Geschichte der neuern Philosophie ein ehrenvolles Andenken.

Was Petrarcha ein Jahrhundert früher als prosaischer philosophischer Schriftsteller, besonders durch seine lateinischen Werke, seinem Zeitalter in Beziehung auf Frankreich und Italien gewesen war: das war Desiderius Erasmus aus Rotterdam dem seinigen vorzüglich in Beziehung auf Deutschland, die Schweiz und die Niederlande. Nicht nur was dieser vortreffliche Kopf zur Reformation der Theologie und des Kirchenwesens mitwirkte, wobey er jedoch seinen großen Zeitgenossen, dem Luther und Melanchthon, nachstand, und nur eine untergeordnete, zum Theile den Reformatoren

ren entgegen wirkende, wenn gleich nichts weniger als unwichtige, Rolle spielte; sondern auch der große und lebhafte Antheil, den er an der Verbreitung der classischen Literatur und ihres Studium's in Deutschland nahm; seine gründliche Gelehrsamkeit und geschmackvolle lateinische Schreibart, worin er mit den gelehrtesten Italienern um den Preis rang; seine gesunde echte Lebens-Philosophie, die durchweg in seinen Schriften herscht, soferne diese nicht eigentlich theologischen Inhalts sind; endlich seine geistvolle und launigte Satire, womit er in seinem berühmten Encomium Moriae die Thorheit, Unwissenheit, und ungereimte Spitzfindigkeit der mönchischen Scholastiker seiner Zeit durchzog und dem Gelächter Preis gab, ohne ihr Geschrey und ihre Verfolgungen zu fürchten, machen ihn bey der Nachwelt im höchsten Grade achtungswerth.

Erasmus wurde zu Rotterdam wahrscheinlich im J. 1467. ausser der Ehe gebohren, und, da er seine Eltern früh verlor, durch seine Pfleger wider seinen Willen zum Eintritte in den geistlichen Stand genöthigt. Nachher studirte er zu Paris, hielt sich eine Zeitlang in England, und auch in mehrern Städten Italiens, zu Bologna, Venedig, Padua und Rom auf, wo er durch den Unterricht der berühmtesten und kentnißreichsten Männer, dem sein großes Genie und eigne strenge Studien zu Hülfe kamen, die hohe wissenschaftliche Bildung empfieng, die ihn zur Bewunderung seiner Zeitgenossen erhob. Zu Turin wurde er Doctor der Theologie. Glänzende Versprechungen bewogen ihn, wieder nach England zu reisen, im Anfange der Regierung König's Heinrich VIII; da diese aber nicht erfüllt wurden, so be-

gab er sich nach Flandern, wo er Rath des nachherigen Kayſers Carl V wurde, und unter andern zu Löwen mit dem Ludovicus Vives, der ihm zwar bey weitem nicht an Gelehrſamkeit gleich kam, aber in ſeinem Geſchmacke und ſeiner Denkart über den damaligen Zuſtand der Philoſophie und Literatur überhaupt mit ihm harmonirte, eine ſehr freundſchaftliche Verbindung unterhielt, wie ich ſchon anderswo erwähnt habe. Den letzten Theil ſeines Lebens brachte er meiſtens zu Baſel und Freiburg im Breißgau zu, da er den Aufenthalt an dieſen Orten auch ſeiner Geſundheit am zuträglichſten hielt, und zwar in der angeſtrengteſten literariſchen Thätigkeit. In der erſtgenannten Stadt ſtarb er im J. 1536 *).

Schon

*) Erasmus hat ſelbſt einen kurzen Entwurf ſeiner Lebensgeſchichte verfertigt, den er an Conrad Goclenius, Prof. der lateiniſchen Sprache zu Löwen, ſchikte, und der in der Sammlung ſeiner Briefe an der Spitze ſteht. Auſſerdem giebt er Nachrichten von ſich unter dem Namen Florentius, in einem Briefe an Lambert Gruuius, apoſtoliſchen Geheimſchreiber (Epp. lib. XXIV, 5). Auch ſein Freund Beatus Rhenanus erzählt mehrere Lebensumſtände von ihm in der Epiſtola dedicatoria vor der Ausgabe des Origenes 1536, und in der Vorrede zu den ſämtlichen Werken des Erasmus, die vier Jahre nach desſelben Tode zu Baſel in neun Bänden gedruckt wurden. Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß die Briefe des Erasmus überhaupt, ſo wie die Briefſammlungen und mehrere Schriften ſeiner berühmtern Zeitgenoſſen, mit denen er in literariſchen oder andern perſönlichen und öffentlichen Verhältniſſen war, Materialien zu einer Biographie enthalten. Die vollſtändigſte Ausgabe der Briefe des Erasmus, wiewohl auch in dieſer noch einige fehlen, die ſpäterhin bekant geworden ſind, iſt folgende: *Deſiderii Erasmi* Epp. libb. XXXI; *Philippi Melanchthonis* Epp. libb. IV; *Thomae Mori* et *Ludovici Vivis* Epp. Londin.

Schon dieſe wenigen Umſtände aus der Lebensgeſchichte des Erasmus ſind hinreichend, um es zu begreifen, daß er ſich zu ſeiner Zeit unter den Deutſchen, gerade wie Petrarcha und Boccaccio unter den Italienern, durch gründliche Kentniße eben ſo ſehr, als durch Erfahrung über Welt und Menſchen, vorſichtige Klugheit, Beſcheidenheit, und einen feinen muntern, oft in eine jovialiſche, muthwillige, und, wo es die Perſonen oder Gegenſtände mit ſich brachten, ſpottende geſellige Laune übergehenden Ton, der ſich am öfterſten in ſeinen Briefen verräth, auszeichnete. Erasmus war noch mehr gereiſt, als Petrarcha; er hatte die vornehmſten Gelehrten faſt aller damals cultivirten Nationen Europa's, vornehmlich Italiens, kennen gelernt, und dies in einer Epoche, wo die literariſche Cultur in Italien ſchon eine höhere Stufe erreicht hatte, und allgemeiner geworden war, als da Petrarcha lebte. Die größten Annehmlichkeiten hatte für den Erasmus ſein Aufenthalt in England gehabt; er urtheilte über die engliſche Nation, ihre Sitten und Gebräuche, auch über die Gelehrten derſelben, höchſt vortheilhaft; und trug kein Bedenken zu geſtehen, daß mehrere unter dieſen ſeyen, welche die Italiener zu beneiden Urſache hätten *).

In

din. 1642. fol. Frühere, minder vollſtändige, Ausgaben ſind erſchienen noch zu Lebzeiten des Erasmus zu Baſel 1519. 1529, und nach ſeinem Tode eben daſelbſt 1538. 1579. Vergl. *Bayle* Dict. hiſt. et crit. Art. *Erasme*.

*) In einem Briefe an Fauſtus Andrelinus (Epp. lib. V, 10) ſchreibt Erasmus: Si Britanniae dotes ſatis perueſſes, *Fauſte*, nae tu alatis pedibus huc accurreres; et ſi podagra tua non ſineret, *Daedalum* te fieri opta-

In England war es auch bey ſeinem zweyten Aufenthalte daſelbſt, wo er ſein Encomium Moriae ſchrieb, auf das er anfangs, als ſcherzhaftes Product ſeines Satyrs, keinen ſonderlichen Werth legte, und deſſen Wirkſamkeit er nicht ahndete; daher er es auch lange nicht drucken ließ, bis es in Paris gedruckt wurde, auf welche erſte Ausgabe desſelben gegen hundert neue gefolgt ſind; ſo allgemein und dauernd war der Beyfall, mit welchem das Publicum es aufnahm und las *). Ich kann mich nicht enthalten, hier eine Stelle

optares. Nam vt e plurimis vnum quiddam attingam: Sunt hic nymphae divinis vultibus, blandae, faciles, et quas tu tuis camoenis facile anteponas. Eſt praeterea mos nunquam ſatis laudatus. Sive quo venias, omnium oſculis exciperis, ſive diſcedas aliquo, oſculis dimitteris; redis, redduntur ſuavia; venitur ad te, propinantur ſuavia; diſceditur abs te, dividuntur baſia; occurritur alicubi, baſiatur affatim; denique quocunque te moveas, ſuaviorum plena ſunt omnia. Quae ſi tu, *Fauſte*, guſtaſſes ſemel quam ſint mollicula, quam fragrantia, profecto cuperes non decennium ſolum, vt *Solon* fecit, ſed ad mortem vsque in *Anglia* peregrinari. — Dieſe Schilderung einer Sitte, die noch itzt in England ſtatt findet, ſpricht zugleich für die muntere geſellige Laune des Erasmus verſtändlich genug. Aber er rühmt auch wichtigere Vorzüge und Tugenden der Engländer, und beſonders der Gelehrten unter ihnen. S. Epp. lib. II, 19. VI, 26. XVI, 12. 19. 20. 27.

*) Das Encomium Moriae ſchrieb Erasmus innerhalb ſieben Tagen, wo er auf dem Lande war (Adag. Chil. II. Cent. II, 40). Die Dedicationsepiſtel an Thomas Morus iſt datirt den 9 Jun. 1508. Hieraus hat man fälſchlich geſchloſſen, daß das Werkchen bereits in eben dieſem Jahre gedruckt ſey. Die erſte Ausgabe, die ſehr fehlerhaft war, beſorgte Richard Crocus zu Paris. Dieſe führt Bayle an, ohne die Jahrzahl zu bemerken. Darin hat Bayle Recht, daß die Baſler Ausgabe

Stelle aus demſelben einzurücken, da ſie zugleich die Idee, welche Erasmus von der Metaphyſik hatte, und ſeinen Sinn für den popularen und unmittelbaren praktiſchen Sokratismus charakteriſirt, ob er gleich zunächſt und eigentlich dabey nur die Philoſophaſter ſeiner Zeit im Auge hatte, und zuverläſſig nicht damit den Werth der ſpeculativen Philoſophie des Alterthums, auſſer der Sokratiſchen, unbedingt leugnen oder verkleinern wollte, wenn er ſich auch nicht durch ſie befriedigt fühlte, ſie großentheils als Hypotheſenkram betrachtete, und ihre Nützlichkeit nicht immer zugeſtand. Adjungamus his, ſagt die Thorheit, die durch das ganze Werk als ihre eigene Lobrednerinn eingeführt iſt, *Dialecticos* ac *Sophiſtas*, hominum

gabe apud Frobenium 1514 nicht die erſte war; denn es befindet ſich auf der Göttingiſchen Bibliothek eine ältere zu Straßburg 1512 apud Badium. Gerhard Liſtrius, ein vertrauter Freund des Erasmus, fügte einen Commentar hinzu in der Ausgabe Baſel 1529, und Joh. Holbein erläuterte ſogar den Text durch Holzſchnitte in der Ausgabe Baſel 1676. 8. Eine neue ſehr ſaubere Ausgabe iſt folgende: Μωριας Εγκωμιον ſive *Stultitiae laus. Deſiderii Erasmi* Rot. Declamatio. Cum Commentariis *Gerardi Liſtrii*, ineditis *Oswaldi Molitoris* et Figuris *Joan. Holbenii*. Denuo typis mandavit *Guil. Gottl. Beckerus*; Baſil. 1780. 8. Oswaldus Molitor (Myller) lebte zugleich mit Erasmus in Baſel, und war ein gelehrter Schulmann daſelbſt. Aus einer Handſchrift hat in dieſer Ausgabe auch der Text einige ſehr kräftige Zuſätze erhalten. Das Buch iſt zweymal ins Deutſche überſetzt: Lob der Narrheit durch Sebaſtian Franken, ohne Druckort und Jahrzahl; und neuerlich von dem letzten Herausgeber des Originals, Becker, zu Baſel 1780. Noch will ich einer franzöſiſchen Ueberſetzung erwähnen: *Eloge de la Folie*, par *Gueudeville*; nouv. ed. à Amſterdam 1728. 1751.

minum genus quovis aere Dodonaeo loquacius, vt quorum vnusquivis cum vicenis delectis mulieribus garrulitate decertare poſſit, feliciores tamen futuri, ſi tantum linguaces eſſent, non etiam rixoſi, adeo vt de lana caprina pertinaciſſime digladientur, et nimium altercando plerumque veritatem amittant. Hos tamen ſua philautia beatos reddit, dum tribus inſtructi ſyllogismis incunctanter audent quavis de re cum quovis manum conſerere. Caeterum pertinacia reddit invictos, etiamſi Stentorem opponas. Sub hos prodeunt *philoſophi*, barba pallioque verendi, qui ſe ſolos ſapere praedicant, reliquos omnes mortales vmbras volitare. Quam vero ſuaviter delirant, cum innumerabiles aedificant mundos, dum ſolem, ſtellas, orbes, tamquam pollice filove metiuntur, dum fulminum, ventorum, eclipſium, ac caeterarum inexplicabilium rerum cauſas reddunt, nihil vnquam haeſitantes, perinde quaſi naturae rerum architectrici fuerint a ſecretis, quaſive e Deorum conſilio nobis advenerint: quos interim Natura cum ſuis conjecturis magnifice ridet. Nam nihil apud illos eſſe comperti vel illud ſatis magnum eſt argumentum, quod ſingulis de rebus inexplicabilis inter ipſos eſt digladiatio. Ii cum nihil omnino ſciant, tamen omnia ſe ſcire profitentur; cumque ſe ipſos ignorent, neque foſſam aliquoties, aut ſaxum obvium videant, vel quia lippiunt plerique, vel quia peregrinantur animi, tamen *ideas*, *vniverſalia*, *formas ſeparatas*, *primas materias*, *quidditates*, *ecceitates*, (portentoſa philoſophorum recentiorum vocabula non niſi a daemonibus cacata atque ab ipſis denuo collecta), videre ſe praedicant, res adeo tenues, vt neque Lynceus, opinor, poſſit perſpicere. Tum vero praecipue prophanum vulgus aſpernantur, quoties triquetris et te-

tra-

tragonis, circulis, atque hujusmodi picturis mathematicis, aliis super alias inductis, et in labyrinthi speciem confusis, praeterea literis velut in acie dispositis, ac subinde alio atque alio repetitis ordine, tenebras offundunt imperitioribus. Neque desunt ex hoc genere, qui futura quoque praedicant consultis astris, ac miracula plus quam magica polliceantur, et inveniunt homines fortunati, qui haec quoque credant *). — Uebrigens war das Encomium Moriae des Erasmus gar nicht bloß gegen die Schwätzer und gelehrten Pedanten gerichtet, sondern auch gegen die Thorheiten und Laster des gemeinen Lebens überhaupt, und eben deßwegen ward es ein Lieblingsbuch für Menschen aus allen Ständen, die Einsicht und Sprachkentniß genug hatten, um es verstehen zu können. Es gab auch Veranlassung, daß dem Erasmus mehrere damals erscheinende satirische Schriften, ähnlichen Inhalts und Zweckes, deren Verfasser nicht gleich anfangs bekant waren, wie der *Nemo* und andre Werke des Ulrich von Hutten, die Epistolae obscurorum virorum, das Utopien des Thomas Morus, beygelegt wurden, welches ihm wiederum heftige Invectiven und Schmähschriften von seinen Gegnern und andern zuzog, die sich durch ihn beleidigt glaubten. Erasmus war gegen diese ihn betreffenden Libelle empfindlicher, als man von ihm hätte vermuthen sollen, vielleicht aus dem Grunde, weil er die Ungerechtigkeit derselben um so tiefer fühlte, da er sie nicht verschuldet hatte. Einer seiner bittersten literarischen Gegner, ausser den theologischen, war Julius Cäsar Scaliger, dessen Streit mit ihm aber weiter nicht hierher gehört.

*) Encom. Mor. p. 212 ed. Becker.

Seine

Seine praktisch philosophische Denkart, so wie seinen Haß und herzliche Verachtung gegen die Alltagsphilosophen seines Jahrhunderts, äussert Erasmus auch häufig in seinen Adagiis, deren Sammlung und Erläuterung er zuerst zu Paris, und vollständiger während seines Aufenthalts zu Venedig herausgab, und die noch gegenwärtig in Hinsicht auf die alte classische Literatur sehr brauchbar und lehrreich sind *). Noch mehr Interesse aber haben in diesem Betrachte sehr viele seiner Briefe, abgesehen von demjenigen, das ihnen die treffliche epistolarische Schreibart und ihre Reichhaltigkeit für die literarische Zeitgeschichte giebt. Man erfährt auch aus ihnen die gewöhnlich sehr richtigen und treffenden Urtheile, die Erasmus über mehrere Werke der alten, besonders der römischen, philosophischen Schriftsteller fällte. Unter den letztern liebte er am meisten die Werke des Cicero, deren Studium er oft mit Enthusiasmus empfiehlt.

Was Erasmus als Theologe und Exeget leistete, und die Streitigkeiten, in die er dabey verwickelt wurde, muß ich hier übergehn **). Er misbilligte

*) *Erasmi* Epp. lib. XXIX, 28. Primum hujus argumenti gustum dedimus apud *Parisiorum Lutetiam* per Typographum *Ioannem Philippum*, natione *Germanum*, anno 1500. Hanc editionem aliquanto post aemulatus est *Iodocus Badius*, deinde *Matthias Schurerius Argentorati*. Post haec opus ad voluminis magnitudinem adductum *Venetiis* edidimus apud *Aldum Manutium* a. 1508. Aldinam editionem me inscio aemulatus est *Basileae Ioannes Frobenius*, a quo plus septies excusum est idem opus, at nunquam sine accessionibus. — Bayle irrte also darin, daß er die Aldinische Ausgabe der Adagia des Erasmus für die erste hielt.

**) S. Planck's Geschichte des protestantischen Lehrbegriff's B. I. II.

ligte einerseits Vieles in der herschenden Dogmatik und Verfassung der katholischen Kirche; aber da er ein Mann von sanfterm Temperamente war, der die Ruhe und Bequemlichkeit liebte, jeder Störung des frohen Lebensgenusses gerne auswich, und sich in seinem Betragen mehr durch Maximen der Weltklugheit leiten ließ, so war er auch andererseits nicht mit dem raschen Ungestüme der Reformatoren zufrieden, deren Neuerungen zum Theile ihm zu gewagt, ohne hinlänglichen Grund, und selbst für die gute Sache der Religion, so wie er nach seiner Erfahrung und aus seinem Gesichtspuncte die Lage der Dinge beurtheilte, verderblich schienen. Daher stand er zwischen beyden einander entgegengesetzten Parteyen in der Mitte, und verdarb es mit beyden. Die Geschichtschreiber der Reformation haben oft seinen Charakter einer Zweydeutigkeit beschuldigt; eine Beschuldigung, die sich jedoch, wie ich glaube, sehr gut von ihm ablehnen läßt, wenn man sich gehörig in seine ganze Situation versetzt, und darauf Rücksicht nimt, daß er den Ausgang der Begebenheiten, den wir kennen, und der manche kühne Schritte der Reformatoren über alle Erwartung gleichsam rechtfertigte, nicht vorauszusehen vermochte, und sein Benehmen immer nach den gegenwärtigen Umständen einrichten mußte. Was aber den Lehrbegriff betrifft, so kann seine Abweichung in Ansehung desselben von den Reformatoren seinem Charakter nicht zur Last fallen. Sein Ruhm als Literator blieb übrigens bey allen diesen Streitigkeiten, sowohl mit den Reformatoren, als mit den Köllnischen und Löwenschen Theologen u. a., derselbe.

Ein anderer rüstiger Verfechter der Sache der Vernunft und der religiösen und philosophischen Aufklä-

klärung gegen die hierarchische Tyranney, den Aberglauben und die Unwissenheit der Geistlichen war Ulrich von Hutten, ein edler deutscher Ritter, der mit hoher Geistesbildung jenen Muth, welcher seinem Stande ziemte, und eine unermüdliche literarische und politische Thätigkeit verband *). Er wurde gebohren auf der Burg Steckelberg unweit Fulda im J. 1488; bekam früh, da er dem geistlichen Stande bestimt war, welchem er jedoch durch die Flucht entgieng, eine literarische Erziehung; studirte hernach zu Cöln unter der Anleitung des Johann Rhagius Aesticampianus die alten Sprachen, und machte hierin so große Fortschritte, daß er sich bereits im J. 1507 durch ein lateinisches Lobgedicht auf die Mark Brandenburg hervorthat. Eben diese seine Studien flößten ihm auch früh einen Haß gegen die scholastische Dialektik, Theologie, und die Pfafferey ein, der nie erlosch, und einen Hauptzug seines Charakters ausmachte, so wie er eine der vornehmsten Triebfedern seiner nachherigen literarischen und politischen Wirksamkeit war. Das ganze folgende Leben dieses außerordentlichen Mannes ist eine Reihe sehr mannichfaltig ab-

*) S. *Iacobi Burkhardi* Commentarius, quo *Ulrici de Hutten* fata et merita exponuntur; pars I et II. an. 1717. p. III an. 1723; Wolfenbutteli. 8. — Meiners Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften B. III, welcher Band ganz dem Leben Hutten's gewidmet ist. Diese Biographie ist unstreitig die historisch genaueste und vollständigste. Ein chronologisches Verzeichniß der Schriften Hutten's ist ihr angehängt. — Ulrich von Hutten in literarischer Hinsicht von M. G. W. Panzer; Nürnberg 1798. 8. Ausser diesen Gelehrten hat Hutten auch an Goethe, von Moser, Schubart, seiner würdige Biographen gefunden.

abwechselnder Schicksale. Er war einer der kühnsten und eifrigsten Beförderer der Reformation, und ein persönlicher Freund und Beschützer der Reformatoren, so wie seine edlen ritterlichen Genossen, Herrmann von dem Busssche *), Franz von Sickingen, u. a., die sich mit ihm zu gleichen Absichten verbanden. Auch durch seine zahlreichen poetischen und prosaischen Schriften, theils in deutscher, theils in lateinischer Sprache, hat er sehr viel zur Begründung und Verbreitung einer hellern Denkart gewirkt. Die größte und allgemeinste Sensation erregten die Briefe, die unter dem Titel Epistolae obscurorum virorum bekannt sind, und ausser dem Crotus Rubianus den Ulrich von Hutten zum Verfasser hatten **).

In

*) Meiners über die ersten Beförderer des Studium's der alten Literatur im nordlichen Deutschland, besonders über die Schicksale und Verdienste Rudolph's Agricola, und Hermann's von dem Busssche, in desselben Lebensbeschreibungen berühmter Männer B. II. S. 308.

**) *Epistolae obscurorum Virorum* ad venerabilem Virum Magistrum *Ortvinum Gratium* Daventriensem Coloniae Agrippinae bonas litteras docentem, variis et locis et temporibus missae, ac demum in volumen coactae, in Venetia impressum in impressoria Aldi Manutii. Der erste Theil dieser Briefe erschien wahrscheinlich im Anfange des J. 1517, und bald darauf ein zweyter. Der Druckort der Originalausgabe ist erdichtet; sie wurde vermuthlich in Cölln oder Maynz gedruckt. Nachher erfolgten mehr Abdrücke. Ungeachtet Crotus Rubianus und Ulrich von Hutten nicht sonderlich dafür gesorgt hatten, daß sie als Verfasser hätten unbekant bleiben können; so wurden die Briefe der dunkeln Männer dennoch ausser dem Erasmus, auch dem Reuchlin, dem Eobanus Hessus, u. a.

In keiner andern Satire, so viel deren damals erschienen, wurden der Aberglaube, die Streitsucht und Herschgier, der Verfolgungsgeist, die Schwelgerey und Unzucht, die Unwissenheit, und namentlich die barbarische Latinität der Bettelmönche mit so treffendem und tief einschneidendem Witze gezüchtigt und lächerlich gemacht, als es in diesen Briefen geschah. Man kann sicher behaupten, daß neben dem Encomium Moriae des Erasmus, die Epistolae obscurorum virorum dem Pabstthume und dem Ansehn der Bettelmönche am meisten geschadet haben; denn so caricaturmäßig auch die Art war, wie die dunkeln Männer in den Briefen aufgeführt wurden, so enthielten sie doch lauter Züge, zu denen man die Originale nicht vermißte, von denen sie entlehnt waren, und die daher bey dem verständigen Theile des Publicums nichts anders als die allgemeine Verachtung auf diese selbst werfen konten. Aber auch in mehrern andern ernsthaften und spottenden Schriften erklärte sich Hutten in der

beygelegt. S. eine sehr gründliche kritische Untersuchung über die verschiedenen Ausgaben dieser Briefe und die Verfasser derselben, besonders den Crotus Rubianus (Johann Jäger von Dornheim in Thüringen, geb. 1480) in Meiners Lebensbeschreibung Ulrichs von Hutten a. a. O. B. III. S. 71 ff. Dem Erasmus machten die Epistolae obscurorum virorum so großes Vergnügen, daß ihm, da er sie zuerst las, beym Lachen darüber ein Geschwür im Gesichte aufsprang, welches in kurzem geöffnet werden sollte, und es der Oeffnung nicht bedurfte (Simleri Vita Bullingeri. fol. 6. b). Er lernte mehrere derselben auswendig, und sagte sie in Gesellschaft seiner Freunde zur Belustigung her. Andere Spottschriften des Crotus Rubianus und Ulrich's von Hutten sind gesammelt in einem seltenen Werke: Pasquillorum libri duo; Eleutheropoli 1544. Meiners a. a. O. B. III. S. 87.

der kräftigsten Sprache gegen die Anmaaßungen des päbstlichen Hofs und der Geistlichkeit, und vertheidigte männlich und ritterlich, mit Aufopferung seiner Ruhe und Gesundheit, wo und wie sich ihm nur die Gelegenheit dazu darbot, als Schriftsteller und mit den Waffen, sowohl die Rechte der Vernunft an sich selbst, als die Personen seiner Freunde, besonders der Reformatoren, welche diese behaupteten und mit ihm gleiche Gesinnungen theilten, wiewohl er in einzelnen Meynungen, die den religiösen Glauben angiengen, nicht immer mit diesen einstimmig dachte, und viele seiner Maaßregeln und Handlungen nicht von diesen gebilligt wurden. Er starb auf der Insel Ufnau im Zürchersee im J. 1523, nachdem sein Körper durch die mannichfaltigsten Mühseligkeiten und durch Krankheiten, den Folgen früherer Ausschweifungen, ganz erschöpft war. Er war es werth, daß einige der trefflichsten deutschen Schriftsteller neuerlich gewetteifert haben, ihm und seinem Leben durch ihre historische Kunst ein ehrenvolles Denkmal zu stiften.

Den härtesten Stoß erlitt die scholastische Barbarey und das auf sie gegründete theologisch hierarchische System, das sich mit keiner echten philosophischen Aufklärung vertrug, durch die Reformation des Christenthums und der Kirchenverfassung selbst. Diese Reformation, welche Martin Luther, Philipp Melanchthon, und ihre Freunde und Anhänger, im J. 1517 anfiengen und glücklich trotz allen Hindernissen, von denen man hätte glauben sollen, und damals auch in Rom glaubte, daß sie unüberwindlich seyn würden, durchsetzten, war zwar durch die mittelst der wiederhergestellten Studien der classischen Literatur bewirkte Aufklärung des Verstandes

und Verbesserung der Philosophie vorbereitet; aber sie zog ihrerseits wiederum eine desto rascher fortschreitende literarische und philosophische Cultur der Völker, auf welche sie sich erstreckte, nach sich.

Sobald einmal das Studium der alten Sprachen und der Profanschriftsteller erneuert war, und man hier die auffallende Verschiedenheit der Philosophie des Alterthums in ihren Quellen und der herschenden Scholastik, das Interesse der erstern für die Vernunft und die Difformität der letztern, lebhaft erkannt hatte; so war es natürlich, daß die Gelehrten auch anfiengen, die Bibel in den Grundsprachen und die ältern Kirchenväter zu studiren, und daß sie hier eine ganz ähnliche Entdeckung machten, in Beziehung auf das Verhältniß des biblischen Christenthums und der ältern Kirchenverfassung zu der neuern theologischen Dogmatik und dem Pabstthume. Aus dieser letztern Entdeckung aber mußte nach und nach eine eben so große Revolution in dem religiösen Glauben gelehrter und gut gesinnter Theologen und ihrem Urtheile über den damaligen Zustand der Kirche entstehen, wie sie durch die erstere in der philosophischen Denkart der bessern Köpfe hervorgebracht war. Nur waren die subtilen Gespinste und der Wahn der Scholastik leichter zu zerstäuben; denn hier brauchte die aufgeklärtere Vernunft bloß einen literarischen Streit zu führen, in welchem es ihr nicht so schwer werden konte, den Sieg davon zu tragen. Ganz anders hingegen verhielt es sich mit der theologischen Dogmatik und der Kirchenverfassung. Diese hiengen nicht allein mit Vorurtheilen der Gelehrten, mit dem verjährten Ansehn des Herkommens auf den Schulen und Universitäten zusammen; sondern auch, und zwar am engsten, mit der Dumm-

heit

heit und dem Aberglauben des groſsen Haufens unter den Völkern, die, da man den Layen den Zugang zu gröſserer Aufklärung fast ganz verschlossen hatte, auf's tiefste eingewurzelt waren; ferner mit dem Interesse eines unermeſslichen Heeres von Pfaffen und Mönchen, das an die Erhaltung der Hierarchie geknüpft war, sich daher jeder Neuerung widersetzte, und in dringendern Fällen durch ihr Geschrey das Oberhaupt der Kirche zum Gebrauche der Gewalt auffoderte, um dieselbe zu unterdrücken; endlich mit dem politischen Interesse der weltlichen Regenten, die, auch wenn sie selbst sich beſsere Einsichten erworben, oder wackere und einsichtsvolle Männer zu Rathgebern hatten, doch den mächtigen Arm der Hierarchie fürchten muſsten. Hier wurde also ein ungleich schwererer Kampf erfodert, als welchen die vorhergehende bloſs wissenschaftliche Revolution gekostet hatte und noch kostete. Diesen einzugehn, war ein Wagstück, das jeden Unternehmer desselben mit unvermeidlichem Verderben zu bedrohen schien, wie denn schon wirklich so manche als Schlachtopfer des durch die Kühnheit derselben beleidigten hierarchischen Egoismus gefallen waren.

Man könte sich darüber wundern, daſs die entscheidende Crisis der Reformation nicht in Italien, Frankreich oder England, sondern gerade in Deutschland, mitten in einer verhältnisſsmäſsig im Ganzen noch am wenigsten aufgeklärten Nation, ausbrach. Bey genauerer Untersuchung offenbaren sich indeſs mancherley Ursachen, welche dieselbe in jenen Ländern verhinderten, oder doch nicht zur Reife kommen lieſsen, und sie im Gegentheile in Deutschland begünstigten.

An theologischen Neuerern und politischen Widersachern fehlte es der Hierarchie auch in jenen Ländern, sowohl unter den Regenten, als unter den Gelehrten, niemals; vielmehr hatte sie unaufhörlich dagegen zu streiten. Allein die Neuerungen betrafen meistens bloß einzelne Dogmen, und erweckten die Theilnahme der Nationen nicht, unter welchen sie aufkamen; sie waren Gegenstände gelehrter theologischer Debatten, denen das Oberhaupt der Kirche, so bald sie irgend der Hierarchie verdächtig und anstößig wurden, mit dem Verbote der Lehre und der Bestrafung ihrer Urheber ein Ende machte. Wenn sie auch einen Theil des Volks in Bewegung setzten, und zum Abfalle von der Kirche und dem herschenden Religionsglauben verleiteten, so erlaubte es der Vortheil der weltlichen Regenten nicht, ihn zu unterstützen, und diese liehen vielmehr der Hierarchie ihre eigene Macht, um die empörten Gemüther zur Ruhe und in den Schooß der Kirche zurückzubringen. Bezog sich aber die Widersetzlichkeit der Regenten selbst gegen den Pabst, wie gewöhnlich, bloß auf politische Angelegenheiten; so konte die Kirche als solche darunter nicht leiden, der Erfolg mochte zunächst den Absichten dieser entsprechen, oder nicht. Allgemeinen Beschwerden der Regenten über die Verdorbenheit der Lehre und Kirche, wenn sie zu dringend wurden, suchte man von Rom aus abzuhelfen, so gut sich's thun ließ, oder vertröstete auf Concilien, die auch allerdings von Zeit zu Zeit änderten und besserten, aber das Uebel nicht in der Wurzel angreifen konten. In Italien selbst war bey aller philosophischen und theologischen Aufklärung eine Reformation gewissermaßen politisch unmöglich, eben weil hier der Hauptsitz der Hierarchie war, und die Politik derselben ihr Interesse am sorg-

fäl-

fältigsten bewachte. Die Reformation hätte nur von Gelehrten ausgehen können; diese waren aber selbst Geistliche, deren Eigennutz, unter den Umständen, wie sie waren, nichts für sich dabey zu gewinnen hatte, hingegen Glück, Freyheit und Leben zu verlieren fürchten mußte. Gab es ja einen Feuerkopf, wie es deren mehrere gab, z. B. den Laurentius Valla, welche den päbstlichen Stuhl in seiner Grundfeste antasteten; so fand die aufmerksame Politik in der Kirchenzucht leicht Mittel, ihn unter das Joch des Gehorsams zu beugen, und zum Schweigen zu nöthigen, dergleichen auch Valla erfuhr. Bloß einzelne philosophische und theologische Neuerungen, falls auch die hierarchische Polizey die Urheber derselben nicht gleich verfolgte und unterdrückte, hatten doch zu wenig Einfluß auf den großen Haufen, oder trafen das ganze damalige kirchliche System zu wenig, als daß sie von sonderlich nachtheiligen Wirkungen für dasselbe hätten seyn können. Die Fürsten und Großen Italiens aber waren zu sehr mit ihrer Erhaltung und ihren politischen Sorgen beschäfftigt, oder auch selbst zu innig durch ihre Familien mit der Hierarchie verbunden, als daß sie eine entscheidende Revolution gegen dieselbe hätten befördern können oder wollen.

Die politische Verfassung der deutschen Nation war einer totalen Veränderung der Religion und des Kirchenwesens günstiger, als die der benachbarten Völker. Die Menge größerer und kleinerer Regenten, unter denen Deutschland vertheilt war, ihr mannichfaltiges Interesse, das lose Band, das sie unter einander und mit dem Reichsoberhaupte verknüpfte, die Macht der Reichsstädte und der Reichsritterschaft, besonders in den Verbündungen, die sie mit einander ge-

schlossen hatten, ließen eine Coalition gegen die Hierarchie zu, die, wenn sie einmal Bestand und Kraft gewonnen hatte, nicht so leicht unterdrückt werden konte. Es durften nur einige der mächtigern Fürsten, ein Theil der Reichsstädte und der Ritterschaft, sich für die Urheber einer Reformation vereinigen, wie der Fall auch wirklich eintrat; so fehlte es zunächst der herschenden Kirchengewalt an Mitteln, sie mit Gewalt zur Unterwürfigkeit zu zwingen. Nun wurde in keinem Lande der papistische Unfug mit solchem Uebermuthe getrieben; die Pfaffen hatten nirgends so keck aller Menschenvernunft und dem moralischen Gefühle Hohn gesprochen, wie in Deutschland. Die Päbste Alexander VI, Julius II, und Leo X, die am Ende des XV und im Anfange des XVI Jahrhunderts regierten, misbrauchten die päbstliche Gewalt auf die kühnste, leichtsinnigste und schändlichste Weise, und behandelten vornehmlich die Deutschen als eine Heerde, die nur existirte, um die Bedürfnisse ihres ungeheuren Aufwandes, ihrer Ausschweifungen und Verbrechen zu befriedigen. Die Gelderpressungen durch Pallien, Annaten, päbstliche Monate, Dispensationen, Reservationen, Ablaßkrämerey, erreichten damals den höchsten Grad. Mehrere deutsche Fürsten, Ritter, Gelehrte, Künstler, Kaufleute, die nach Italien kamen, waren Augenzeugen geworden von der ärgerlichsten Lebensart, welche die höhere Geistlichkeit und der heilige Vater an ihrer Spitze daselbst mit Hülfe eben des Geldes trieben, wofür sie dem Volke in ihrer Heimath als angebliche Stadthalter Christi und Repräsentanten der Heiligkeit auf Erden die Befreyung von Sündenschulden und den Himmel im Vorgus verkauften. Es bedurfte für jene deutschen Männer gar keiner höhern wissenschaftlichen Cultur, die sie doch

zum

zum großen Theile wirklich beſaßen, um den ſchneidenden Widerſpruch einzuſehn, der hierin lag, und mit einem gegen den Papismus auf's heftigſte empörten Herzen in ihr Vaterland zurückzukehren. Selbſt auf Luther, den erſten Reformator, ungeachtet auch er ein Mönch war, machte der Anblick der ungeheuren Sittenloſigkeit der Geiſtlichen auf einer Reiſe durch Italien, die er in Angelegenheiten ſeines Ordens that, einen ſo tiefen und unauslöſchlichen Eindruck, daß man hierin mit einen Grund ſetzen kann, der ſein nachheriges Benehmen beſtimte. So lag ſchon lange vorher, ehe noch die Reformation begann, in den Gemüthern der Deutſchen ein geheimer Zunder zur Empörung gegen den Papismus verborgen, der nur auf einen Funken wartete, um in lichte Flammen aufzulodern. Die Indignation der Verſtändigern im Volke wurde nicht nur immer größer, je mehr ſich in Deutſchland das Studium der alten claſſiſchen Literatur, der Bibel in den Grundſprachen, und der ältern Kirchengeſchichte, verbreitete; ſondern ſie bekamen hierdurch auch die tüchtigſten Waffen, womit ſie gegen die Hierarchie ſtreiten konten. Es iſt daher um ſo weniger zu verwundern, daß der erſte Angriff, den im J. 1517 ein Profeſſor der Theologie auf der neu errichteten Univerſität zu Wittenberg, M. Luther, zunächſt nur auf die Ablaßkrämerey des Tezel wagte, ſo über alle Hoffnungen gelang; daß dieſer erſte gelungene Schritt des kühnen Mannes immer kühnere und weiter gehende nach ſich zog; daß bald nicht nur ſeine vertrautern Freunde, die mit ihm in Wittenberg lebten, unter dieſen Philipp Melanchthon, und viele andere aufgeklärtere redlich geſinnte Gelehrte, ſondern auch mehrere mächtige Fürſten, Städte und Edle in Deutſchland ſich an ihn anſchloſſen, mit ihm gemeinſchaft-

schaftliche Sache machten: und so binnen wenig Jahren in einem großen Theile von Deutschland, freylich unter manchen Unruhen und Stürmen, die von Ereignissen der Art unzertrennlich sind, eine Revolution des Religionsglaubens und Kirchenwesens bewirkt wurde, welche das Pabstthum in seinem Innersten erschütterte, eines ansehnlichen Theils seiner Macht beraubte, und schon damals mit dem Untergange bedrohte. Bey allen äußern Umständen indessen, welche die Reformation und ihren schnellen Fortgang in Deutschland begünstigten, würde dennoch dieselbe schwerlich zur Vollendung gediehen seyn, wenn ihr die Hierarchie gleich anfangs raschere und nachdrücklichere Maaßregeln entgegengesetzt, und ihre Autorität nicht für fester gegründet gehalten hätte, als sie war; da doch schon das Beyspiel des Johann Huß in Böhmen, der ein Jahrhundert früher eine ähnliche nur durch einen blutigen Krieg beendigte Scene eröffnet hatte, sie zur ernstlichen Aufmerksamkeit hätte bewegen sollen. Allein Pabst Leo X selbst, eben so geistvoll und gelehrt, als stolz, leichtsinnig, wohllüstig und verschwenderisch, scherzte über den Augustiner Mönch in Wittenberg, der sich erdreistete, gegen den päbstlichen Thron seine Stimme zu erheben. Die ersten Vorfälle der Reformation in Deutschland schienen ihm, von seiner hierarchischen Herrlichkeit geblendet, zu unbedeutend, um größere Besorgnisse zu erwecken; und so gewannen die Reformatoren Zeit, sich zu verstärken, alle Fesseln des päbstlichen Ansehns und der hergebrachten Kirchengewalt zu zerbrechen, und die Maaßregeln zu vereiteln, die hernach, wiewohl zu spät, zur Unterdrückung der Reformation von katholischer Seite gebraucht wurden.

Es ist hier nicht der Ort, die Begebenheiten der Reformation an und für sich weiter zu verfolgen. Diese überhaupt kann nur insofern ein Gegenstand für die Geschichte der Philosophie seyn, als sie die Ursache einer freyern Denkart in Sachen des Glaubens und der Vernunft, und dadurch nach und nach einer grössern philosophischen Aufklärung überhaupt, sowohl in Deutschland, als bey den benachbarten Völkern wurde, welche die Reformation annahmen. Diese Wirkungen derselben waren freylich zuerst nicht so merklich, wie man vermuthen sollte; theils weil die Bedürfnisse der Reformation selbst die meisten Gelehrten fast ausschließlich beschäfftigten, und ihren Fleiß vornehmlich auf die Verbesserung der positiven Theologie richteten; theils weil ungünstige politische Ereignisse die wohlthätigen Früchte der Reformation hinderten und zum Theile vernichteten; theils endlich weil die Aristotelische Philosophie, in Deutschland hauptsächlich duech das Ansehn Melanchthon's, und auch in den übrigen Ländern, die herschende wurde und blieb, neben welcher die Scholostik sich auf den Schulen und Akademieen behauptete und leichter behaupten konte. Es lag jedoch in dem Geiste des Protestantismus, daß er größere Fortschritte auch des philosophirenden Genius erzeugen mußte, sobald nur die äussern Schwierigkeiten einigermaßen weggeräumt und besiegt waren, welche die freye Thätigkeit des letztern hemmten und lähmten. Die Reformatoren, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Bullinger, Oekolampadius, Joachim Camerarius, Eobanus Hessus, und andere mit ihnen verbundene oder zu ähnlichen Zwecken wirkende Gelehrte, konten in ihrer Lage ausser dem eigentlichen Reformationsgeschäffte kaum etwas mehr thun, als daß

sie

sie das Studium der alten Sprachen, und dadurch den Gebrauch der Hülfsmittel zur Begründung und Verbreitung einer vernünftigern Theologie, auf alle Weise empfahlen, selbst durch Unterricht und Schriften beförderten, und zur Verbesserung der Philosophie es sich angelegen seyn ließen, diese von manchem scholastischen Wuste zu befreyen, zu vereinfachen, und der Gestalt, welche ihr Aristoteles gegeben hatte, wieder zu nähern.

Unter den Reformatoren hat sich Philipp Melanchthon für die wissenschaftliche Philosophie am meisten interessirt, und seine Lehrbücher sind eine lange Zeit hindurch in den protestantischen Schulen zum Grunde gelegt worden; daher ich etwas länger bey ihm verweilen muß*). Sein eigentlicher väterlicher Name war Schwarzerd, den er nach damaliger gelehrter Sitte in den griechischen verwandelte. Er wurde gebohren zu Bretten in der Oberpfalz im J. 1497.

*) Die besten Quellen zu Melanchthon's Lebensgeschichte sind, ausser seinen und seiner gelehrten Freunde Werken und Briefen: *Ioachimi Camerarii* de *Philippi Melanchthonis* ortu, totius vitae curriculo, et morte, implicata rerum memorabilium temporis illius hominumque mentione atque indicio, eum expositionis serie cohaerentium narratio diligens atque accurata; Lipſ. 1566. 1592. 8. (recusa cura *Frid. Bened. Carpzovii*; Lipſ. 1696. 8.); und die Leichenrede auf Melanchthon von Vitus Winshemius, einem vertrauten Freunde desselben, und Prof. der Theologie und hebräischen Sprache zu Wittenberg. Sie steht in den Declamat. Melanchthonis T. V. p. 283 sq. Vergl. *Bayle* Art. *Melanchthon*. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV p. 267. — Planck's Geschichte des protestantischen Lehrbegriff's B. I. Auch gehören alle ältere Werke hierher, welche die Geschichte der Reformation betreffen.

1497. Seine Talente und der Eifer, womit er schon als Knabe auf der Schule zu Pforzheim die classische Literatur trieb, gewannen ihm die Aufmerksamkeit und das Wohlwollen des Reuchlin, der ihn in dem Hause seiner Schwester, bey welcher Melanchthon als einer Verwandtinn wohnte, kennen lernte, aufmunterte, in seinen Studien leitete, und mit einer griechischen Grammatik, einem griechischen Wörterbuche, und einer Handschrift der Bibel beschenkte, was bey der damals noch sehr großen Seltenheit solcher Bücher in Deutschland die Achtung und Liebe Reuchlin's gegen ihn beweist. In seinem zwölften Jahre ward er nach Heidelberg geschickt, wo er drey Jahre blieb, und dann nach Tübingen. An beyden Orten widmete er sich hauptsächlich den alten Sprachen und der Theologie; in Tübingen ward er insbesondre mit der reinern Aristotelischen Philosophie bekant, und faßte schon damals gemeinschaftlich mit dem Stadianus den Vorsaz, mittelst Einführung derselben die Scholastik zu verdrängen. Auch während seines sechsjährigen Aufenthalts in Tübingen unterhielt er die Verbindung mit dem Reuchlin, die für ihn so lehrreich war. Auf Empfehlung desselben ward er im J. 1518 von dem Kurfürsten Friedrich von Sachsen nach Wittenberg als Lehrer der griechischen Sprache berufen, nachdem er schon vorher in Tübingen lateinische und griechische Schriftsteller öffentlich erklärt hatte. Melanchthon schloß in Wittenberg die vertrauteste Freundschaft mit Luther, und ward, da er ihn an classischer Gelehrsamkeit, Geschmack, und Kentniß der Philosophie weit übertraf, sein wichtigster Gehülfe in dem Werke der Reformation. Ueber die dringende Nothwendigkeit einer Umwandlung der Religion und der Kirchenverfassung

war

war er mit Luther einverstanden, ob er gleich bey seinem von Natur mildern und sanftern Charakter nicht ganz das heftige Verfahren Luthers billigte, und auch keinesweges allen Urtheilen desselben über wissenschaftliche Puncte, namentlich über die Philosophie, beypflichtete. Dem geraden Menschenverstande Luthers schienen die Dialektik und Metaphysik sehr entbehrliche, und weil er sie nur in der scholastischen Form beurtheilte, in welcher er selbst sie studirt hatte, für die echte und nöthige Bildung des Geistes verderbliche Disciplinen zu seyn. Melanchthon war darüber anderer Meynung. Er erkannte die Unnützlichkeit und Schädlichkeit der gemeinen Scholastik, und bemühte sich aus allen Kräften, sie zu verdrängen; aber er übersah auch den Werth und Nutzen der Dialektik und Metaphysik überhaupt nicht, sobald sie nur zweckmäßig gelehrt und angewandt würden, wozu er selbst, so gut er konte, das Seinige beytrug *). Luther hatte eine zu hohe Achtung gegen seines Freundes Einsichten, um sich nicht gerne zu bescheiden, auch wenn er bey seiner Ueberzeugung beharrte.

Melanchthon schrieb, ausser einem kleinen Werke de anima, Compendien der Dialektik, der Physik und der Ethik, in der Hauptsache den Aristotelischen Lehren gemäß, nur nach einer eignen systematischen Methode und mit Hinsicht auf die positive Theologie. Diese Schriften hatten auf die Verbesserung und Erweiterung der philosophischen Studien in Deutschland den wohlthätigsten Einfluß, wovon man sich

*) Nolo philosophando quemquam nugari; ita enim fit, vt communis etiam sensus obliviscare. Sed ex optimis optima selige, eaque cum ad scientiam naturalem, tum ad mores formandos attinentia. *Melanchth.* Declam. *de Studiis corrigendis* T. I. p. 506.

ſich anſchaulich überzeugen kann; wenn man ſie mit der Expoſitio magiſtri *Petri Tartareti* ſuper ſummulas *Petri Hiſpani*, cum allegatione paſſuum *Scoti*, Doctoris ſubtiliſſimi, vergleicht, die das Lehrbuch war, worüber zuerſt Philoſophie in Wittenberg geleſen wurde, und von welchem zu dem Ende der Kuhrfürſt auf ſeine Koſten einen neuen Abdruck hatte veranſtalten laſſen *). Jene enthielten nicht nur eine kurze, in ihrer Art ſehr wohlgeordnete, Einleitung in das Ariſtoteliſche Syſtem nach ſeiner urſprünglichen Beſchaffenheit; ſondern ſie empfahlen ſich auch durch eine reine verſtändliche lateiniſche Schreibart, und durch die hinzugefügten Beyſpiele zur Erläuterung und Anwendung der vorgetragenen Regeln und Lehren, die zugleich immer die theoretiſche und praktiſche Brauchbarkeit dieſer documentirten.

Das Compendium Melanchthon's von der Dialektik **) beſteht aus vier Büchern, von denen das

*) *Elswich* de fortuna Ariſtotelis in Acad. Proteſt. p. 17.

**) De Dialectica libri quatuor *Philippi Melanchthonis*. Vitebergae 1531. 8. In der vorgeſetzten Epiſtola an Wilhelm Reiffenſtein ſagt Melanchthon: Nos quidem prodeſſe voluimus et ad Dialecticam *revocare* ſtudioſos. Quod vt facilius conſequeremur, aſperſimus varia exempla, vel tamquam lectionis illecebras, vel profutura ad hoc, vt vſum Dialectices melius cernant imperiti, quod quidem nobis pueris in ſcholis deſiderabatur. Nam praecepta ipſa non deerant; verum quis in dicendo aut in judicandis aliorum ſcriptis vſus artis eſſet, nemo tradebat. Es ſcheint, daß damals durch den übergroßen Eifer der Antiſclaſſiker das Studium der Dialektik und der Philoſophie überhaupt von der akademiſchen Jugend vernachläſſigt zu werden angefangen habe. Dem wollte Melanchthon vor-

das erste die Aristotelische Lehre von den Prädicamenten und ihrem Gebrauche zur Definition und Eintheilung der Gegenstände enthält; das zweyte und dritte von den verschiedenen Arten der Sätze und Schlüsse und den dahin gehörigen Regeln handelt; das vierte, in welchem Melanchthon meistens dem Rudolph Agricola gefolgt ist, die Topik betrifft, nach einigen vorläufigen Capiteln über die Erfindung, über einfache und zusammengesetzte Fragen, und über die Demonstration überhaupt.. In diesem vierten Buche zeigt M. auch die Quellen der Fehl- und Trugschlüsse und die Regeln ihrer Auflösung. Ein eigenthümlicher Vorzug dieses Lehrbuches der Dialektik ist noch, daß M. immer auf die Verbindung der Dialektik und Rhetorik aufmerksam macht, und bey jeder dialektischen Regel hinzusetzt, wie das, was nach derselben richtig gedacht oder geschlossen sey, auch rhetorisch zweckmäßig und schön ausgedrückt werden könne. Mich dünkt, die hier vom Melanchthon befolgte Methode, Logik und Rhetorik mit einander zu verbin-

beugen und entgegenarbeiten. — Die Erotemata Dialecticae des Melanchthon sind im Wesentlichen nach derselben Lehrmethode eingerichtet. — Wie sehr Melanchthon überhaupt durch seine trefflichen Rathschläge die philosophische und wissenschaftliche Aufklärung befördert, oder wenigstens zu befördern gesucht habe, kann man am leichtesten aus folgendem Werke abnehmen: Iudicia florentis scholae Melanchthonis de lectione bonorum auctorum in omni genere disciplinarum, in quibus infinitae regulae studiorum adolescentiae continentur, collecta ex tomis Intimationum, Declamationum, epistolarum et praefationum Philippicarum, et ex aliis, PhiliPhilipporum didacticis et orthodoxis scriptis in vsum juventutis scholasticae; Viteb. 1592. (Eine andre Ausgabe Isleb. 1597 hat den Titel: Crises Melanchthonianae).

binden, und den Regeln beyder durch diese Verbindung größere Klarheit und Interesse zu geben, verdiente bey unserm heutigen Schulunterrichte wieder nachgeahmt zu werden.

Noch ungleich mehr Eigenthümliches an Inhalt und Methode haben die Initia doctrinae physicae des Melanchthon *). Diese sind ein noch gegenwärtig lehrreiches und anziehendes Werk, und zeugen von dem selbstständigen philosophischen Geiste ihres Verfassers und seiner mannichfaltigen Gelehrsamkeit. Auch schrieb sie Melanchthon in reiferem Alter. Unter Physik verstand er die Wissenschaft von den Grundursachen, Elementen, Kräften, der Bewegung und den Gesetzen der Natur überhaupt. Er begriff also unsre heutige Metaphysik mit darunter, ganz in dem Sinne, wie die Alten den Namen Physik verstanden. Er folgte in den Grundsätzen meistens dem Aristoteles, jedoch nicht sclavisch, weil er das System desselben, so weit es die Natur und Gesetze der Körperwelt angeht mit Ueberzeugung für das beste hielt, das aus dem Alterthume übrig sey, und es sich am leichtesten mit der Vernunft, der Erfahrung, und, was ihm die Hauptsache war, mit der Offenbarung, deren Göttlichkeit und Untrieglichkeit er schlechthin voraussetzte, vereinigen ließe. Wenn die Aristotelische Theorie der Offenbarung widersprach; wie in der Behauptung der Ewigkeit der Welt, in der Lehre

*) Initia *doctrinae physicae* dictata in Academia Vitebergensi *Philippi Melanchthonis*. Vitebergae, per Ioan. Luft. 1549. 1550 und öfter.

Lehre von Gott, von der Vorsehung, von der Unsterblichkeit der Seele, verwarf er sie geradezu, und stellte dagegen die Schöpfung der Welt durch die Gottheit nach der Mosaischen Erzählung, die christlichen Dogmen von der Dreyeinigkeit Gottes, von einer speciellen Vorsehung, und von einem künftigen Leben nach dem Tode, als unbezweifelbare Glaubensartikel auf. Auch fügte er zur festern Begründung mancher Lehren viele eigene philosophische Argumente, Resultate aus neuern Beobachtungen, und Kritiken abweichender Vorstellungsarten anderer älterer Philosophen hinzu. Unter jenen dem Melanchthon selbst zugehörigen philosophischen Argumenten sind mehrere, welche die folgenden Philosophen sehr zum Schaden der Wissenschaft vernachlässigt haben, und deren sich die neueste Philosophie als ihrer wichtigsten Entdeckungen rühmt. Dabey ist M. aufrichtig genug, die Schwächen einzelner vom Aristoteles oder ihm selbst vorgebrachten Gründe nicht zu verhehlen; bescheiden genug, die Ungewißheit der menschlichen Erkentniß im Felde der Naturforschung einzugestehen; aber auch vernünftig genug, nicht deßhalb alles Studium der höhern Physik als unnütz und zeitverderbend zu verachten. Er vertheidigt lebhaft und schön in der Vorrede den Werth dieser Wissenschaft gegen die damaligen Tadler derselben, und scheint besonders den Erasmus, wiewohl er ihn nicht nennt, haben zurecht weisen zu wollen. Die Ordnung, in welcher er die Materien abhandelt, ist vielleicht einzig; sie ist eine Umkehrung der Aristotelischen und auch der neuern. Er fängt gleich mit der Lehre von Gott als der obersten Ursache alles Vorhandnen an; dann folgen kosmologische Probleme; die Theorie der einartigen Körper (corporum simplicium), des Himmels, der Gestirne und ihrer Bewe-

gun-

gungen; die Lehre von den innern Principien der Körperwelt, Materie, Form und Privation; von den Elementen; von den Ursachen und den verschiedenen Arten derselben; von der Natur, der Kunst, dem Glücke und Zufalle, dem Schicksale; von der Bewegung, der Zeit, dem Orte und dem Leeren; von den gemischten Körpern (corporibus mixtis) und ihren streitenden Qualitäten; von den Ursachen des Entstehens und Vergehns der Erscheinungen; von der Luft und den verschiedenen Meteoren; von den Metallen; von der Natur des Menschen, besonders dem Seelenwesen; vom Verstande und Willen; von der Freyheit des Willens; von den Ursachen der Tugenden und Laster; endlich von der Bestimmung des Menschen überhaupt *). Durch das ganze Werk herscht wiederum eine reine lateinische Schreibart, wobey M. alle scholastische Terminologie und vollends terminologische Neuerungen durchaus vermeidet, vor welchen letztern er auch ausdrücklich warnt, sobald sie nicht schlechterdings nothwendig und wirklich nützlich seyen. Als Kriterien, auf denen die Gewißheit der Physik beruhe, bestimte M. folgende drey **): Principien a priori; die allgemeine Erfahrung; richtige Folgerung aus beyden. Eigentlich aber nahm er noch ein viertes und zwar höchstes Kriterium, die Offenbarung, an; denn er beweist oft aus der Bibel, und diese Beweise sind ihm gültiger, als alle andre, z. B. in der Lehre von der Be-

*) Init. doctr. phys. fol. 22.

**) Ibid fol. 14. b. Sunt autem κριτηρια tria i. e. regulae judicii, quae certitudinem ostendunt, scilicet, *principia*, *universalis experientia*, et *intellectus consequentiae*.

Bewegung der Sonne und des ganzen Sternensystems um unsre Erde als Centrum, wo er auch Beweise aus den Psalmen hernimt *).

Als eine Probe von dem wahrhaft philosophischen Geiste Melanchthon's bey aller Eingeschränktheit seiner philosophischen Ansicht im Ganzen, von welcher der Grund mehr in dem Zustande der Wissenschaften in seinem Zeitalter überhaupt, in der Art seiner literarischen Bildung und seinem theologischen Systeme, als darin zu suchen ist, daß es ihm an speculativen Talente und Anstrengung desselben gefehlt hätte, will ich hier die philosophischen Beweisgründe ausheben, die er für das Daseyn Gottes angiebt **). Erstlich: Es ist unmöglich, daß die regelmäßige Ordnung der Natur zufällig entstanden sey, und zufällig fortdaure, oder nur in dem Wesen der Materie ihre Ursache habe. Die vornehmsten Theile der Natur aber sind nach Regeln geordnet und beharren in dieser Regelmäßigkeit, wie die Gestirne und ihre Bewegungen, die verschiedenen Gattungen der Geschöpfe und ihre Fortpflanzung, der Wechsel der Jahrszeiten, der ununterbrochene Lauf der Flüsse, die natürliche Erkentniß des menschlichen Geistes u. w. Also ist die Natur nicht durch Zufall entstanden, sondern sie verdankt ihren Ursprung einer Intelligenz (menti), die des Begriffes der Ordnung und Regelmäßigkeit fähig ist. Zweytens: Die Unvernunft (bruta res) kann nicht die Ursache eines vernünftigen Wesens seyn. Die menschliche Vernunft muß aber irgend eine Ursache haben, weil der Mensch ein endliches Wesen ist, und eine äus-

sere

*) Ibid. fol. 40.

**) Ibid. fol. 26. sq.

sere Ursache nothwendig vorausseßt. Demnach muß nothwendig eine Intelligenz die Ursache vom Daseyn der Vernunft, oder es muß nothwendig ein Gott seyn. Drittens: Es giebt einen Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen in der Welt, so wie zwischen Ordnung und Unordnung, Widerstreit und Harmonie. Nun ist unmöglich, daß dieser Unterschied auf dem Zufalle, oder auf dem Wesen der Materie beruhe; daß insbesondre die Begriffe des Guten, der Ordnung, der Harmonie, Spiele des Zufalls seyen. Also muß es nothwendig einen ewigen Geist geben, der die Welt so bildete, und die Regel dieses Unterschiedes ist. Et hae duae rationes (das zweyte und dritte Argument), seßt Melanchthon hinzu, omnium maxime sunt illustres, estque dignum consideratione, quod humana mens et illa lux menti insita praecipuum de Deo testimonium est in natura. Viertens: Erkentnisse, die mit der Natur der Vernunft gegeben sind, sind wahr. Alle Menschen gestehen naturaliter ein, daß ein Gott sey. Also ist diese Erkentniß wahr. Illustrior autem esset haec minor propositio, fügt M. hinzu, si non esset jam caligo in hac naturae depravatione. Sed omnia argumenta conjungenda sunt, quod cum sit, ea, quae sunt illustriora et nervosiora, caeteris aliquid lucis et virium addunt. Fünftens: Die Unruhe eines bösen Gewissens ist ein Beweis für das Daseyn Gottes. Es ist bekant, daß Mörder und andere große Verbrecher eine schreckliche Folter im Innern des Gemüths empfinden, auch wenn sie keinen menschlichen Richter zu fürchten haben. Es muß also irgend einen Geist geben, der den innern Richter im Menschen angeordnet hat, welcher gute Handlungen billigt, und schlechte verdammt. Sechstens: Die bürgerliche Gesell-

schaft ist keine zufällige Vereinigung, sondern eine durch Ordnung und Rechte verbundene Menge von Menschen. Jene könte nicht bloß durch menschliche Macht erhalten werden. Aber die Erfahrung lehrt, daß irgend ein höheres Wesen diejenigen bestraft, welche die bürgerliche Ordnung verletzen, wie die Tyrannen, Mörder, Ehebrecher. Es muß also ein ewiger Geist vorhanden seyn, der den Menschen die Idee der bürgerlichen Gesellschaft und den Trieb dazu einpflanzte, und diese erhält und vertheidigt. Siebentens: Die Reihe der wirkenden Ursachen kann nicht in's Unendliche sich erstrecken; sondern es muß eine erste Ursache existiren. Gäbe es einen Fortschritt der Ursachen in's Unendliche, so würden die Ursachen gar nicht nothwendig zusammenhangen, also überhaupt keine Caussalität seyn. Achtens: Alle Dinge in der Natur sind zu gewissen Zwecken bestimmt. Diese Vertheilung der Zwecke und Mittel kann unmöglich durch Zufall entstanden seyn und fortdauern; sondern sie muß in der Weisheit des Baumeisters der Welt ihren Grund haben. Neuntens: Künftige Begebenheiten wurden ehedem vorher angedeutet, nicht sowohl durch auffallende Naturerscheinungen (prodigia), welche die Völker in Erstaunen setzten, und bald diese, bald jene Ursache hatten, als vielmehr durch die Weissagungen der Propheten. Folglich muß ein Wesen seyn, das solche künftige Veränderungen weiß, und den Menschen vorher verkündigt.

Man sieht, Melanchthon war hier auf dem rechten Wege, und brauchte die besten Gründe für das Daseyn Gottes, auf welche die Philosophie diese Wahrheit stützen kann, ohne sich auf die metaphysischen Demonstrationen seiner Vorgänger einzulassen.

Die

Die meisten jener Gründe sind von der Existenz der Vernunft, der Moralität, und der Zweckmäßigkeit entlehnt, und M. bemerkt ausdrücklich, daß diese die trefflichsten von allen sind. Die neueste Philosophie hat sie vervollkommnert, ihnen eine bündigere Form gegeben, und zugleich ihren philosophischen Werth bestimt. Sie können nur für Gründe eines vernünftigen Glaubens an das Daseyn Gottes, nicht für Demonstrationen gelten. An der Form, in welcher sie Melanchthon aufgestellt hat, läßt sich vieles tadeln, und seine Folgerungen sind zu rasch. Bey dem ersten, dritten, und achten hat er nicht an das Bedürfniß einer Theodicäe wegen des Zweckwidrigen, des Uebels und Bösen, in der Welt gedacht, welches ein gleich starkes Argument gegen den Satz abgiebt, daß die Welt das Werk eines absolutvollkomnen Urhebers sey; nicht zu gedenken, daß aus der Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt, wie sie ist, da sich immer eine höhere Vollkommenheit derselben denken läßt, nur auf eine derselben proportionirte Ursache, nicht auf einen absolutvollkomnen Schöpfer geschlossen werden kann. Aus dem zweyten Argumente folgt auch nur, daß die vernünftigen Wesen (die Menschheit) eine von der Materie und vom Zufalle verschiedene Ursache haben müssen; nicht aber, daß diese Ursache die Gottheit sey; sie könte eine untergeordnete Intelligenz, oder gar keine Intelligenz, und doch von den Intelligenzen die Ursache seyn. Auf das fünfte Argument, die allgemeine Uebereinkunft der Menschheit in den Glauben an Gott oder Götter, legte M. selbst keinen sonderlichen Werth. Das sechste ist eigentlich ein Argument für die Vorsehung, für welche es auch gleich hernach wieder angeführt wird, und setzt das Daseyn Gottes als moralischen Gesetzgebers und Rich-

ters schon als bewiesen voraus. Das siebente ist aus der Aristotelischen Philosophie entlehnt; aber das Gegentheil kann mit gleicher Bündigkeit bewiesen werden. Das neunte endlich beruht auf dem theologischen Glauben an die Weissagungen der Propheten, mit dem es steht oder fällt. Bey allen diesen Mängeln ist die philosophische Theologie Melanchthons vernünftiger, für die Moralität und eben deßwegen für das gemeine Leben wohlthätiger, als man sie in den Lehrbüchern irgend eines seiner Vorgänger antrifft. Ohnehin wollte er selbst die philosophische Theologie nur zur Bestätigung der Offenbarungslehre von Gott auch durch die Vernunft benutzt wissen.

In der Lehre vom Nothwendigen und Zufälligen *) erklärte sich Melanchthon gerade eben so, wie lange nachher Leibniz. Er unterschied zuvörderst die absolute Nothwendigkeit von der physischen und von der Nothwendigkeit der Folge (necessitas consequentiae). Die erste ist diejenige, deren Gegentheil schlechthin unmöglich ist, wie in den Sätzen: Gott ist; Gott ist gerechtig, heilig, frey. Die physische Nothwendigkeit besteht in einer bestimten Naturordnung, vermöge deren gewisse Naturursachen nothwendig so wirken, wie sie wirken, so lange jene Naturordnung dieselbe bleibt; welche letztere aber auch von Gott, als dem in dieser Beziehung freyesten Wesen, aufgehoben werden kann; daher die Nothwendigkeit nicht absolut ist. Die Nothwendigkeit der Folge findet unter einer gegebenen Bedingung statt, welche an sich selbst zufällig seyn kann. Die Zufälligkeit ist eine physische und eine moralische; jene hat ihren Grund in

*) Ibid. fol. 32. sq.

in der Veränderlichkeit der Materie, ihrer Mischungen und Bewegungen; diese in der Freyheit des menschlichen Willens, die eine Thatsache der Erfahrung ist, und vornehmlich aus der Existenz von Gesetzen, aus der Fähigkeit des Menschen zu sündigen, und dem göttlichen Verbote der Sünde erhellt. In Ansehung der Freyheit des menschlichen Willens waren die Reformatoren, auch Melanchthon und Luther, nicht einig. Zu einer befriedigenden philosophischen Entscheidung konte der Streit damals nicht gebracht werden, weil sie ganz heterogene Kriterien der Entscheidung, Vernunft und Offenbarung, mit einander verwirrten, und gewisse Dogmen der damaligen positiven Theologie, z. B. das Dogma von der Unnützlichkeit der guten Werke ohne den Glauben an die Erlösung Luthers Behauptung des arbitrii servi; dagegen wiederum andere Dogmen, und hauptsächlich die Natur der praktischen Vernunft, die Vertheidigung des arbitrii liberi nothwendig machten; beyde entgegengesetzte Parteyen also Recht zu haben glauben konten.

Melanchthon hielt die Welt für im Raume begrenzt *). Er schloß dieses aus der Kreisbewegung des Universum's um die Erde als den Mittelpunct, die unmöglich seyn würde, wenn der Durchmesser des Universum's unendlich wäre. Die Meynung des Aristarch von Samos, daß die Erde nebst den übrigen Planeten sich um die Sonne bewegten, schien ihm, wie dem Aristoteles, ein seltsames Paradoxon. M. verräth hierbey sehr viel astronomische Kentniß nach dem alten Systeme. Er war auch zugleich der Astrologie eifrig ergeben, und vertheidigte sie lebhaft gegen den Picus unter dem Begriffe des physischen

*) Ibid. fol. 38.

schen Schicksals *), das er noch von der göttlichen Vorsehung absonderte, die er auf die moralische Weltregierung bezog, ohne jedoch einer unvermeidlichen Verwirrung beyder Begriffe, indem er den Sternen wieder einen Einfluß auf die menschlichen Charaktere zugestand, abzuhelfen. Alle Gründe, welche M. für die Astrologie angiebt, beweisen entweder nur die Wirkungen der Sonne und des Mondes auf die Erde und ihre Geschöpfe, die Niemand leugnet, an denen er aber auch den Constellationen einen Ans

*) Ibid. lib. II. fol. 135 sq. Von den Beyspielen, auf welche sich Melanchthon zur Bestätigung der Astrologie beruft, will ich folgende anmerken. Im J. 1524 war eine große Conjunction der Planeten in den Fischen, und es folgte eine ausserordentlich nasse Witterung. Im J. 1540 war eine Sonnenfinsterniß im Widder; darauf folgte eine Conjunction des Saturn und Mars in der Wage, und hernach der Sonne und des Jupiter im Löwen. Die Folge war eine ganz ungewöhnliche Hitze. Daß der astrologische Wahn sich so lange, auch bey so gescheuten Männern, wie sonst Melanchthon war, erhielt, lag theils darin, daß sie den Planeten ähnliche Wirkungen mit der Sonne, die sie auch, so wie alle übrigen Gestirne, sich um die Erde bewegen ließen, und mit dem Monde einräumten, und folglich das, was die neuern Physiker der Sonne und dem Monde allein beymessen, zugleich mit auf das ganze Planeten- und Sternensystem zurückführten; theils darin, daß wenn zufällig ausserordentliche Witterungen oder andre Naturerscheinungen mit den astrologischen Regeln zusammentrafen, es so schwer war, eine fallaciam non causae vt causae zu beweisen, bey dem damaligen noch sehr mangelhaften Zustande der Naturlehre. In der Meteorologie ist ja noch gegenwärtig sehr vieles dunkel. Durch die Autorität des Melanchthon wurde übrigens der Glaube an die Astrologie bey dem großen Haufen in Deutschland auf's neue gleichsam sanctionirt.

Antheil zuschreibt, der nicht zu erweisen ist; oder sie beruhen auf unrichtigen einseitigen Erfahrungen und dem herschenden Aberglauben seiner Zeit. Die vornehmsten Gegengründe des Picus hat er ganz unberührt gelassen.

Die Aristotelischen Principien der Natur, Materie, Form, und Privation, nahm Melanchthon bloß problematisch an, und legte gleich die Elemente als die prima naturae für die Physik zum Grunde, da er den endlosen Streitigkeiten der Scholastiker, und der neuern Aristoteliker mit den Platonikern, bey denen doch am Ende für eine im wirklichen Leben und für andere Erfahrungswissenschaften brauchbaren Naturlehre so wenig gewonnen wurde, ausweichen wollte.

Der Abschnitt über die theoretische und praktische Natur des Menschen ist sehr kurz; aber Melanchthon hat diesen Gegenstand ausführlicher abgehandelt in einem besondern Werke: Commentarius de anima, an welchem auch einer seiner Collegen, Jacob Milich, Antheil hatte *). Dieses reichhaltige und für jene Zeiten gewiß sehr nützliche Werk umfaßt nicht bloß die Seelenlehre in gewöhnlichem Sinne des Worts, sondern auch die Anatomie und Physiologie des

*) Commentarius de anima *Philip. Melanth.* Vitebergae 1540. 8. In der Zueignungsschrift an Dr. Hieron. Bomgartner, Senator in Nürnberg, sagt er: Cum invitanda sit adolescentia ad doctrinam de Anima, fui hortator D. *Iacobo Milichio*, vt hic praelegeret cum alias partes physices, tum hanc quoque; et communicatis operis sylvulam collegimus, quam nunc edidimus nequaquam expolitam vt vellem. Scis enim, haec tempore turbulenta mihi non concedere ocium ad haec studia colenda.

des menſchlichen Körpers, und kann daher für ein Lehrbuch der Anthropologie überhaupt angeſehen werden. Melanchthon hat auch hier dieſelbe Methode beobachtet, die in ſeinen übrigen philoſophiſchen Lehrbüchern zum Grunde liegt. Er folgt meiſtens dem Ariſtoteles und Galen; zieht aber die bibliſche Lehre vor und entſcheidet nach derſelben, wenn die Meynungen jener Philoſophen und anderer dieſer zuwiderlaufen oder ihn nicht befriedigen, und vermeidet alles tiefere Eindringen in die ſpitzfindigen Fragen und Unterſuchungen ſeiner Vorgänger, ob er ſie gleich berührt, und zeigt, inwiefern ſie entſchieden werden können oder nicht, und was ſich nach ſeiner Einſicht vernünftigerweiſe, der Erfahrung oder der Bibel gemäß, darüber annehmen laſſe. Ueberhaupt ſucht er die ganze Wiſſenſchaft ſo viel wie möglich nur in ihrer praktiſchen Beziehung und Anwendbarkeit darzuſtellen.

Mit den Peripatetikern unterſcheidet Melanchthon ein dreyfaches Seelenweſen, das vernünftige (ἡνεμονικον, λογιϛικον, anima rationalis), das empfindende (αἰσθητικον, anima ſenſitiva), und das ernährende (θρεπτικον, anima vegetativa), denen er auch dieſelben Sitze im Körper, Eigenſchaften, Kräft und Thätigkeiten, wie jene, beylegt. Wegen der Dunkelheit der Ariſtoteliſchen Erklärung der Seele als einer Entelechie des Körpers, über deren Sinn er ſich umſtändlich verbreitet, und auch wohl um den Folgen aus derſelben zu entgehn, ſtellt er von der vernünftigen Seele eine eigene auf. Sie iſt ihm eine geiſtige Intelligenz, der andere weſentlich verſchiedene Hauptheil der menſchlichen Subſtanz, die bey der Trennung vom Körper nicht untergeht, ſondern unſterblich iſt. Haec definitio, ſagt er, non ha-

habet physicas rationes, sed sumpta est ex sacris litteris *). Die beyden andern Seelen hingegen, die ernährende und empfindende, sind auch ihm bloße Entelechieen des Körpers, Bewegungs- und Lebensprincipien der körperlichen Organisation, entstehn und vergehn mit dem Körper; anstatt daß das vernünftige Princip, wie auch Aristoteles selbst annahm, von aussen zu dem Körper hinzukomt, und allein göttlichen Ursprungs und Wesens ist. Was Aristoteles aus dieser specifischen Verschiedenheit des vernünftigen Seelenwesens von dem empfindenden und ernährenden für Schlüsse zog in Ansehung der Unsterblichkeit der Seele und ihres Zustandes nach dem Tode, wo er ihr das Bewustseyn absprach, und damit die Unsterblichkeit in dem Sinne, wie wir sie erwarten, aufhob, bedachte Melanchthon hier entweder nicht, oder er übergieng es absichtlich mit Stillschweigen, da er die Lehre von der Fortdauer der Seele und ihrem Zustande nach dem Tode auf Aussprüche der heiligen Schrift gründete. Die vernünftigen Seelen werden von Gott geschaffen und den Körpern eingepflanzt, nachdem bereits der Embryo eine bestimte Bildung erhalten hat, ohngefähr den vierzigsten Tag nach der Empfängniß; die ernährende und empfindende Seele wird durch den männlichen Samen erzeugt. Die Behauptung, daß die vernünftige Seele ganz in ganzem Körper, und ganz in jedem Theile desselben wohne, verwarf Melanchthon, und erklärte den Streit darüber für unnütz. Man könne dabey stehen bleiben, daß sich die Wirksamkeit der Seele auf alle körperliche Gliedmassen erstrecke, was auch bey einer gewissen Entfernung derselben von diesen geschehen könne.

Die

*) De anima fol. 15. b.

Die Vorstellungsart des Melanchthon von Anatomie und Physiologie, die übrigens seiner Gelehrsamkeit in diesem mit seinen theologischen Studien so heterogenen Fache Ehre macht, muß ich hier übergehn. Ich will nur einiges anmerken, was mit der Psychologie in näherer Verbindung steht. Er behauptete mit dem Aristoteles einen zwiefachen innern Sinn. Der erste ist der gemeinschaftliche Sinn (sensus communis), der die Gegenstände wahrnimt, unterscheidet, und aus den Wahrnehmungen etwas anders entwickelt und schließt. Er hat seine Organe in dem Vordertheile des Gehirns. Der andere ist das Gedächtniß (memoria), dessen Sitz im Hintertheile des Gehirns ist. Der Grund des Unterschiedes ist, daß der eine Sinn, z. B. das Gedächtniß, oft verloren wird ohne den andern; daß Menschen ein starkes Gedächtniß und eine schwache Urtheilskraft, oder umgekehrt, haben *). Es ist hier in der Psychologie Melanchthon's eine auffallende Verwirrung zwischen der vernünftigen und der empfindenden Seele (der Sinnlichkeit), da er sich auf die subtile Aristotelische Distinction zwischen der vernünftigen Seele als absoluter reiner Denkkraft, und der empfindenden (der Sinnlichkeit), von welcher jene ganz unabhängig ist, gar nicht eingelassen hat. Der zwiefache innere Sinn dient nach dem Aristoteles der vernünftigen Seele bloß als Organ und geht mit dem Körper verloren; daher die absolute Denkkraft ohne Bewußtseyn und Gedächtniß nach dem Tode übrig bleibt. Vielleicht hat auch M. jene Distinction aus dem oben angeführten Grunde nicht

*) Ibid. fol. 105 sq. An einer andern Stelle (fol. 174) nimt M. einen dreyfachen innern Sinn an, und unterscheidet von dem innern Vermögen der Wahrnehmung das Denkvermögen.

nicht berühren oder in's Klare ſetzen wollen, um ſeine Theorie nicht in unauflöbliche Zweifel zu verſtricken. Die Empfindungen und Vorſtellungen, oder die Thätigkeiten der innern Sinne und ihrer Organe im Gehirne, werden bewirkt durch die Lebensgeiſter (ſpiritus vitales), die im Herzen erzeugt werden und zunächſt das Geſchäfft der Ernährung des Körpers haben, im Kopfe aber eine feurigere Natur erhalten, ſich in ſpiritus animales umwandeln, und bey den Eindrücken der Gegenſtände auf die äuſſern Sinne, und mittelſt derſelben auf das Gehirn, in dieſem Empfindungen und Vorſtellungen bewirken. In dieſen thieriſchen Geiſtern haben auch die ſinnlichen Triebe, Begierden, Affecten, und Gemüthszuſtände ihren Grund, und empfangen von der Verſchiedenheit derſelben ihren verſchiedenen Charakter, ſo wie ſie die Vehikel ſind, durch welche die Seele ihrem Willen gemäß den Körper bewegt.

Auf eine eigene Art beurtheilte Melanchthon das Verhältniß der Verſtandeserkenntniß a priori zur empiriſchen *). Den Satz: Nihil eſt in intellectu, quod non prius fuit in ſenſu, nahm er nicht unbedingt an. Er neigte ſich hierin im Gegentheile zum Platonismus, daß die äuſſern Dinge und die ſinnliche Wahrnehmung derſelben dem Verſtande nur zur Veranlaſſung dienen, die in ihm a priori liegenden allgemeinen Begriffe und Principien zu entwickeln. Neque vero progredi, ſagt er, ad ratiocinandum poſſemus, niſi hominibus natura inſita eſſent adminicula quaedam, hoc eſt, *artium principia, numeri, agnitio ordinis et proportionis, ſyllogiſtica, geometrica, phyſica*

*) Ibid. fol. 207. ſq.

ſica et *moralia principia.* Phyſica ſunt, vt: *Quodlibet eſt, aut non eſt.* — *Naturae aliae ſunt viventes; aliae non vivunt. Aliae ſunt brutae; aliae intelligentes.* — *Omnia, quae oriuntur, ab aliqua cauſa oriuntur. Effectus non eſt praeſtantior cauſa.* — *Intelligentia antecedunt brutis.* — *Corpus eſt clauſum certis figuris.* — *Vnum corpus non eſt multa corpora, nec poteſt ſimul eſſe in pluribus locis, vſitato naturae ordine.* — *Tempus eſt continua quaedam duratio ſeu rerum, ſeu motus.* — *Deus eſt mens quaedam infinitae potentiae.* — Deinde moralia: *Diſcrimen eſt honeſtorum et turpium. Naſcimur ad agnitionem Dei. Veritas amanda eſt. Pacta ſunt ſervanda. Nemo laedendus eſt. etc.* — Im Allgemeinen hatte Melanchthon unſtreitig Recht, daß die Principien der Logik, der Mathematik, der Metaphyſik, und der Moral, a priori gegeben ſeyn müßten. Sein Bewußtſeyn führte ihn auch in Anſehung einiger derſelben, wie des Satzes vom Widerſpruche, des Satzes vom Grunde, der geometriſchen Axiome, und der Begriffe des Guten und Böſen, nicht irre; aber da er den wahren Charakter der Erkentniß a priori und das Kriterium derſelben nicht einſah, ſondern nur gewiſſe Sätze ihrer diſcurſiven Allgemeinheit wegen zu Principien a priori erhob, ſo rechnete er mehrere dahin, die nichts weniger als a priori, oder die nicht Principien, ſondern abgeleitete Sätze ſind; was hier keiner weitern Erörterung bedarf, da es ſchon aus der Beſchaffenheit mehrer von ihm als Principien angeführten Sätze hinlänglich erhellt. Ariſtoteles leugnete, daß es angebohrne Principien gebe. Er behauptete, die Principien ſeyen ſolche Sätze, welche Jedermann gleich als wahr anerkenne, weil ſie in der Natur der Dinge gegründet ſeyen. Melanchthon bemerkt hiergegen ſehr ſcharfſinnig

nig und treffend, daß sich dieses wohl von den Principien der Mathematik sagen lasse, als welche objective Evidenz hätten; aber von den Principien der Logik, welche auch die Mathematik selbst voraussetze, und von den praktischen lasse sich das nicht sagen; vielmehr müsse die Gewißheit dieser darin liegen, daß sie dem menschlichen Geiste angeboren seyen. Die praktischen Principien sind eben so gewiß, wie die theoretischen, nur mit dem Unterschiede, daß sie uns wegen der Veränderlichkeit und Verderbtheit des Willens schwankend erscheinen. Um daher den praktischen Principien noch größere Kraft und Würde zu verschaffen, ist es heilsam, wenn wir zugleich Gott als den Urheber derselben erkennen.

Den alten Streit der Peripatetiker, hauptsächlich der arabischen, über den thätigen Verstand (intellectus agens) und den leidenden (patiens) suchte Melanchthon auf ein populares Resultat zurück zu führen. Es ist ein und derselbe Verstand in den Individuen, der, wenn er selbst etwas thut, ausdenkt und erfindet, der thätige, und wenn er Gedanken Anderer aufnimt und einsieht, der leidende genannt werden kann *). M. erwähnt auch schon ausdrücklich eines damals von den Philosophen gemachten Unterschiedes zwischen dem speculativen und praktischen Verstande, oder nach unsrer heutigen Terminologie zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft. Aber dieser Unterschied, erinnert er zugleich, deutet nicht auf zwey verschiedene Vermögen hin; sondern nur darauf, daß der-

*) Ibid. fol. 212. sq.

derselbe Verstand sich auf verschiedene Arten von Gegenständen beziehe, bald auf eigentlich speculative, bald auf die Deliberation wegen Handlungen. Der Verstand überhaupt soll herschen; der Wille gehorchen. Der Wille ist das Begehrungsvermögen der vernünftigen Seele, das sich nach Freyheit äussert in Beziehung auf Gegenstände, welche der Verstand erkennt und beurtheilt. Dem vernünftigen Willen ist das sinnliche Begehrungsvermögen untergeordnet. Wegen der Verderbtheit der menschlichen Natur wird der Wille oft durch falsche Erkentniß betrogen, oder durch die Sinnlichkeit verführt: daher die Sünde. M. verwirft auch hier den Determinism aus denselben Gründen, wie in der Physik.

Die Lehren von der Unsterblichkeit der Seele, von der Verbindung derselben mit einem neuen Körper, von der Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode, führt Melanchthon als Glaubensartikel aus der Offenbarung an, und abstrahirt dabey von der Peripatetischen Vorstellungsart *). Doch bringt er auch einige philosophische Argumente bey. Wäre der Mensch noch unverderbt, würde er die Unsterblichkeit deutlicher einsehen; es würde ihm einleuchten, daß seine Bestimmung sey, Gott zu erkennen, und daß er also dereinst sich einer vollkommenen Erkentniß Gottes zu erfreuen haben werde. So verderbt indessen der Mensch ist, so ist doch die Ahndung seiner Bestimmung, und folglich auch die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht ganz in ihm erloschen. Ferner: Es ist unmöglich, daß die besten Menschen nur zum Elende und zum Verderben geboren wären. Nun giebt es aber

*) Ibid. fol. 238. sq.

aber so manche edle Menschen in der Welt, die unter Leiden schmachten, von Bösewichtern gemißhandelt, von Tyrannen gequält und wohl gar getödtet werden. Es muß also nach diesem Leben ein Hafen seyn, worin sie von den Drangsalen ausruhen *). Auch diese Gründe für die Unsterblichkeit entlehnte Melanchthon wieder aus der moralischen Weltordnung, mit Vorbeylassung aller metaphysischen, die unverständlicher, mehrern Zweifeln ausgesetzt, und für das Herz weniger beruhigend waren.

Ich habe schon oben des **) Ludovicus Vives erwähnt, als eines Schriftstellers, der ebenfalls zu den eifrigsten Bestreitern der scholastischen Barbarey gehörte, und durch sein Werk de disciplinis ***) nicht nur die Ursachen des bisherigen so tiefen Verfalls der Wissenschaften aufdeckte, sondern auch zur Beförderung und Verbesserung des Studium's derselben mitwirkte. Hier will nur noch bemerken, daß seine Schrift de anima an Reichhaltigkeit und philosophischem Werthe dem Tractate des Melanchthon, dessen

*) Magnitudo calamitatum hujus vitae profecto non est leve testimonium praesertim apud bonos, hanc praestantem naturam hominum non esse conditam tantum ad has miserias. Ac mihi ipsi saepe in magnis aerumnis haec ipsa philosophia non leviter animum erexit.

**) B. II. Th. 1. S. 82.

***) *Io. Ludov. Vivis*, Valentini, Opera. Tom. II. Basil. 1550 fol. Das Werk de disciplinis ist im ersten Bande enthalten. Es begreift drey Hauptheile: 1) libb. VII de causis corruptarum artium; 2) libb. V de tradendis disciplinis seu de doctrina christiana; 3) libb. VIII de artibus — Der Tractat des Vives de anima steht im zweyten Bande.

sen Inhalt ich charakterisirt habe, weit nachstehe. Jene ist durchaus nichts weiter, als eine populare Erläuterung der Aristotelischen Psychologie. Sie ist in drey Bücher abgetheilt, von denen das erste die Aristotelischen Begriffe von der ernährenden und empfindenden Seele, und den äussern Sinnen erörtert; das zweyte von der Phantasie, dem Gedächtnisse, und dem Verstande, oder der erkennenden und denkenden Seele, von der Sprache, dem Willen, vom Schlafe, von den Träumen, dem Alter, dem Tode, der Unsterblichkeit; das dritte von den Affecten und Gemüthszuständen handelt. Wo die Aristotelische Theorie dem Kirchenglauben zuwiderlief, bekante sich Vives zu dem letztern, wie in der Lehre von der Unsterblichkeit. Seine Erläuterungen jener schöpfte er theils aus seiner Lectüre der Alten, theils auch aus eigner Erfahrung.

In keinem seiner philosophischen Lehrbücher wich Melanchthon mehr von der Philosophie des Alterthums, und auch von der Aristotelischen, ab, als in seinem Entwurfe der Moralphilosophie *); ob er sich gleich der letztern, so wie hin und wieder der Platonischen, zur Bestätigung und weitern Aufhellung einzelner moralischer Begriffe und Sätze bedient. Er gründete die Moral schlechthin auf den Willen Gottes als des heiligsten und gerechtesten Wesens, der sich auch durch die Vernunft geoffenbart habe, und dessen Uebertretung den göttlichen Zorn und Strafe nach sich ziehe.

*) Ethicae doctrinae Elementa, et enarratio libri quinti Ethicorum (Aristotelis). Additae sunt quaestiones de juramentis, de excommunicatione et de aliis quibusdam materiis. Autore *Philippo Melanchthone*. Vitebergae 1552. 8. Die erste Ausgabe ebendas. 1550.

ziehe. Der Grund und das Gesetz aller Sittlichkeit ist die ewige und unveränderliche Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, die Recht vom Unrecht, Gutes vom Bösen scheidet, das Gute billigt und das Böse bestraft; welche ferner die Erkentniß beyder dem Menschen sowohl bey der Schöpfung und nachher öfter, als durch die Bibel mitgetheilt hat, und von ihnen fodert, daß sie jener Erkentniß gemäß handeln sollen. Soferne der Willen Gottes durch bloße Vernunft herausgebracht werden kann, ist er ein Gegenstand der Moralphilosophie. Das höchste Gut an sich genommen ist die Gottheit selbst, und in Beziehung auf den Menschen ist es die Erkentniß derselben und die Verähnlichung mit ihr durch Befolgung ihres Willens, worauf also auch alle Handlungen des Menschen gerichtet seyn müssen. Melanchthon bestreitet hier zugleich die Begriffe sowohl der Epikureer, als der Stoiker, vom höchsten Gute, und die Principien des Sittlichen überhaupt, welche diese philosophischen Parteyen aufstellten. Er selbst erklärt die Tugend für die Eigenschaft des Gemüths, wodurch der Wille geneigt ist, der richtigen Vernunft (rectae rationi), d. i. derjenigen Richtschnur des Handelns, die mit dem göttlichen Gesetze übereinstimt, zu gehorchen, und dabey keine andere Triebfeder, als eben das göttliche Gesetz oder den göttlichen Willen selbst, hat. Die Anordnung der Tugendlehre im Einzelnen macht Melanchthon nach dem Dekalogus, in welchem Gott seinen Willen ausgedrückt habe, und den auch die Vernunft als gültig anerkennen müsse *). Er bringt

*) Ibid. p. 75. (ed. 1592): Ideo rectissime sumitur doctrina de virtutibus et earum enumeratio ex Decalogo,

bringt die Tugenden unter zwey Hauptclassen, solche, die das Verhältniß des Menschen gegen Gott, und solche, die das Verhältniß desselben gegen andere Menschen angehn. Bey den ersten verweilt er gar nicht, weil über diese die Philosophie, als des Evangeliums unkundig, eigentlich nichts lehren könne. Er beweist nur auch aus Vernunftgründen überhaupt, daß es die Pflicht des Menschen sey, Gotte Gehorsam zu leisten. Hingegen die andere Classe der Tugenden geht er sorgfältiger durch, und zwar so, daß er sie alle unter den Begriff der Gerechtigkeit vereinigt, welchen er hernach weiter entwickelt. Hier schließt er sich wieder an den Aristoteles an, aus dessen Ethik seine Analyse der Gerechtigkeit im Allgemeinen und im Besondern, und der mit dieser verwandten oder zusammenhangenden Tugenden, im Wesentlichen entlehnt ist; so wie er auch einen Commentar zum fünften Buche der Ethik des Aristoteles an den Nikomachus, in welchem der Begriff der Gerechtigkeit erörtert wird, seinem Entwurfe der Moralphilosophie angehängt hat *). Nur nimt er immer zugleich auf sein

in quo expressit Deus voluntatem suam et ordine eruditissimo virtutes distribuit. Prima tabula recitat virtutes immediate cum Deo agentes; secunda illas, quae immediate cum hominibus agunt, quae tamen ipsae et ad hunc finem referendae sunt, vt et obedientia Deo praestetur.

*) Die Ethik des Aristoteles, die damals zuerst in Deutschland bekant wurde, fand einen ausserordentlichen Beyfall. Mehrere Mönche wagten es, namentlich in Tübingen und Heidelberg, statt über die Evangelien, über die Aristotelische Ethik zu predigen, und die Zuhörer sollen damit nicht unzufrieden gewesen seyn. Als indessen Joh. Grovius zu Braunschweig sich in seinen

ſein theologiſches Princip Rückſicht. Es iſt daher auch nicht zu verwundern, daß er, wie Ariſtoteles, Naturrecht und Moral vermiſcht, und ſogar im Ganzen mehr das erſtere, als die andere abhandelt. Uebrigens iſt ſeine Darſtellung der Tugendlehre ſehr dürftig und unvollſtändig. Er wirft auch nach dem Beyſpiele des Stagiriten einzelne beſondere moraliſche Probleme und caſuiſtiſche Fragen auf, die durch die Zeitumſtände veranlaßt, oder damals beſonders ſtreitig waren, und bemüht ſich, ſie zu entſcheiden. Am merkwürdigſten ſind die Abſchnitte vom Eide, von dem Unterſchiede der weltlichen und geiſtlichen Gewalt, und von der Excommunication. Ueber alle jene Probleme und Fragen raiſonnirt er aber nicht bloß aus philoſophiſchen, ſondern auch, und zwar vorzüglich, aus theologiſchen Gründen.

Das ganze philoſophiſche Syſtem des Melanchthon läßt ſich als ein Verſuch betrachten, die Vernunft und Philoſophie *) dem Glauben und der Offen-

ſeinen Predigten öfter auf den Ariſtoteles berufen hatte, und einmal eine Predigt mit den Worten anfieng: So ſagt Ariſtoteles, zog ein Schuſter in der Kirche die Glocke, nöthigte ihn dadurch aufzuhören, und er ward mit ſeinem Ariſtoteles von der Kanzel und aus der Stadt verjagt. S. *Elswich* de fort. Ariſtotelis in acad. Proteſt. p. 33.

*) *Melanchth. de veil. philoſ.* Declamat. T. I. p. 333. Eruditam philoſophiam requiro, non illas cavillationes, quibus nullae res ſubſunt. Ideo dixi, unum quoddam philoſophiae genus eligendum eſſe, quod quam minimum habeat ſophiſtices, et juſtam methodum retineat. Talis eſt Ariſtotelis doctrina. Sed huic tamen aliunde addenda eſt praeſtantiſſima philoſophiae pars, de motibus coeleſtibus. Nam reliquae ſectae ſunt plenae ſophiſti-

Offenbarung nicht nur unterzuordnen; denn das thaten schon die meisten christlichen Philosophen vor ihm; sondern auch beyde mit einander in Harmonie zu bringen, und gleichsam in Ein Wissenschaftliches System über Gott, die Welt und den Menschen zu verwandeln. Da Melanchthon, so wie die Gelehrten und Philosophen seines Zeitalters fast alle, die Göttlichkeit der biblischen Bücher voraussetzte, und hieran keinen Zweifel zuließ; so hatte er freylich ein entscheidendes Kriterium der Wahrheit, gegen welches der Skeptiker nichts ausrichten konte, wenn er nicht als ein Frevler und Herold des Unglaubens, den der Teufel in seinen Stricken habe, erscheinen wollte. Dadurch gewann sein philosophisches Lehrsystem eine scheinbare täuschende Festigkeit, welche durch die Darstellung desselben in einer populären wissenschaftlichen Sprache, durch bescheidne Resignation darauf, mittelst der

phistices, et absurdarum et falsarum opinionum, quae etiam moribus nocent. Nam illae hyperbolae Stoicorum sunt omnino sophisticae, bonam valetudinem, opes, et similia non esse bona. Commentitia et ἀπαθεια, falsa opinio de fato. Epicurus non philosophatur, sed scurratur, cum affirmat, omnia casu contigisse; tollit primam causam, et dissentit in totum a vera physicorum doctrina. Fugienda est et Academia, quae non servat modum, et sumit sibi licentiam omnia evertendi; quod qui facere studeant, hos necesse est, multa sophistice collegere. Quanquam is, qui ducem Aristotelem praecipue sequitur, et vnam quandam simplicem ac minime sophisticam doctrinam expetit, interdum et ab aliis auctoribus aliquid sumere potest. Vt enim Musae, cum cantu certassent cum Sirenibus, ex pennis earum coronas sibi fecerunt, ita et in sectis, etsi vna maxime probanda est, tamen interdum ex aliis aliquid veri decerpamus, quo nostra sententia exornetur. Vergl. *de studiis corrig.* Ibid. p. 496. — Acta philos. B. II. p. 589.

der bloßen Vernunft wegen der Verderbtheit der menschlichen Natur zur Wahrheit zu gelangen, durch die feine Kunst, womit er den subtilern Debatten der philosophischen Schulen auswich, und nur das dem gemeinen Menschenverstande Faßliche und im wirklichen Leben Anwendbare auswählte und hervorhob, endlich durch die in der That weise Gründung der vornehmsten philosophischen Lehren auf die moralische Natur des Menschen noch ungemein verstärkt wurde. Vermöge des Ansehns, welches Melanchthon sich als Reformator erworben hatte, gab er bald auch in dem philosophischen Unterrichte auf den protestantischen Schulen und Universitäten den Ton an, und dies hatte zunächst sehr wohlthätige Wirkungen, wenn man den Zustand erwägt, in welchem sich die Philosophie in Deutschland vor der Reformation befand. Aber von langer Dauer konte doch die Einigkeit, die zwischen der Vernunft und der Offenbarung von ihm gestiftet worden war, nicht seyn. Der Widerstreit beyder wurde bey genauerer Untersuchung, die späterhin erfolgte, zu auffallend, um nicht wiederum die Philosophie gegen die Theologie, und diese gegen jene zu empören. Wenn auch die Theologie bey diesem Streite anfangs eine überlegene Gegnerinn war, so mußte doch die fortschreitende Aufklärung in den Wissenschaften, vornehmlich in der Naturkunde, der Geschichte des Alterthums, der biblischen Kritik und Exegese, der Kirchengeschichte, und die größere Vernunftcultur selbst, jener nach und nach alle Waffen aus den Händen winden, womit sie ehedem ihre Ansprüche behauptete. Die Sache mußte so weit kommen, daß die Theologen genöthigt wurden, Rettungsmittel der göttlichen Offenbarung als solcher gegen die Anfechtungen der Philosophen selbst bey der Philosophie zu suchen,

und

und auf einem demjenigen, welchen Melanchthon einschlug, entgegengesetzten Wege, die Vereinigung der positiven Theologie mit der Philosophie, wo möglich, zu bewirken. Es war diese Aenderung des gegenseitigen Verhältnisses der Philosophie und positiven Theologie eine ganz unvermeidliche Folge der natürlichen Regsamkeit der über Gott, Welt und Menschen speculirenden Vernunft, die, sobald sie einmal durch die Reformation größere Freyheit erlangt hatte, sich auch nicht mehr blindlings am Gängelbande des theologischen Glaubens leiten lassen wollte, und von der positiven Theologie immer offener, lauter und nachdrücklicher foderte, daß sie sich vor ihrem Richterstuhle legitimiren müsse, um Glauben und Befolgung zu verdienen.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Aristotelisch scholastischen Philosophie im sechszehnten Jahrhunderte.

Die bisher erwähnten Reformatoren der Wissenschaften und der Kirche gaben zwar der Hierarchie einen empfindlichen Stoß, und brachen auch zur philosophischen Aufklärung die Bahn; aber die Scholastik ward doch dadurch noch nicht ganz verdrängt, sondern erhielt sich noch eine lange Zeit hindurch in den Ländern, in welche die Reformation nicht gedrungen war, in Spanien, Frankreich, den Niederlanden,

den, sogar hin und wieder in Italien und Deutschland, in ihrem Ansehn. Selbst die Gegenwehr, welche die heftigen Angriffe der Reformatoren auf den katholischen Kirchenglauben, die Hierarchie, und das Mönchswesen, nothwendig veranlassen mußten, verschafften der scholastischen Philosophie, als der besten Lehrerin der theologischen Polemik, ein neues Interesse. Dazu kam die große Ausbreitung, welche diese einmal erlangt hatte, und das Vorurtheil für die scholastischen Helden des Mittelalters, z. B. einen Albert den Großen, Thomas von Aquino, Bonaventura, Johann Scotus, u. a., welche von den Mönchen als die Zierden ihrer Orden und zum Theile als kanonisirte Heilige verehrt wurden, und deren Aussprüche ihnen für Orakel galten. Die meisten Gelehrten waren entweder selbst Mönche, und von den frühsten Jahren an in der Scholastik erzogen; oder, wenn sie auch Layen waren, hatten sie doch ihre Bildung in Klöstern oder in Klosterschulen empfangen. Wie hätte also die scholastische Denkart, die so früh und so allgemein dem Geiste des cultivirten Theils der europäischen Menschheit eingeimpft wurde, so leicht und schnell überall ausgerottet werden können? Ein anderer Grund zur Erhaltung der Scholastik ungeachtet aller ihrer Widersacher war der individuelle Vortheil nicht nur der katholischen Geistlichkeit überhaupt, sondern auch der einzelnen Mönchs-Orden, welcher mit jener verbunden war. Die Dogmatik der herschenden Kirche war mit der scholastischen Dialektik und Metaphysik so innig verwebt, daß die eine nur durch die andere vertheidigt werden konte, und die Vernichtung der einen die Vernichtung der andern zur unmittelbaren Folge haben mußte. Von der Dogmatik hieng aber wiederum die gesamte damalige Kirchenverfassung ab.

ab. Dies unterhielt die Anhänglichkeit der Mönche an die Scholastik gegen die Reformatoren. Unter sich selbst waren gleichwohl die Orden wegen einzelner dogmatischer Lehren getheilt und in Fehden begriffen, in welchen die entgegengesetzten Parteyen mit allen möglichen scholastischen Kunstgriffen disputirten, und das Studium derselben ihnen eben deßwegen schätzbar wurde, weil nur der wortreichste, subtilste, spitzfindigste Disputant zur Ehre seines Ordens den Sieg davon tragen konte. Am meisten zeichneten sich von dieser Seite die Dominicaner, Franciscaner, und Cistercienser-mönche aus; weniger die Augustiner und Benedictiner, die schon damals sich der echten wissenschaftlichen Cultur mehr näherten, und am wenigsten die Prämonstratenser, die sich größtentheils ganz der Faulheit und Unwissenheit hingaben. Eine ganz neue und kräftige Stütze ward für die Scholastik der Orden der Jesuiten, der sich bald des wissenschaftlichen Unterrichts der Jugend zu bemächtigen wußte, die Scholastik für hierarchische Privatzwecke benutzte, und von dessen Misbrauche der scholastischen Dialektik zur Verderbung der Moralphilosophie ich in einem andern Abschnitte noch besonders reden werde. Aus diesen angegebenen allgemeinen Ursachen läßt sich einsehen, warum die scholastische Philosophie und Theologie durch die Reformation und ihre Wirkungen das sechszehnte Jahrhundert hindurch nichts weniger als unterdrückt wurde; vielmehr dem Fortschritte der Reformation Gränzen setzte, und in den Ländern, welche diese nicht erreichte, die herschende blieb.

Für eine pragmatische Geschichte der neuern Philosophie, welche die successive Vervollkommnung der Wissenschaft selbst zum Hauptgegenstande hat, würde es

es sehr unzweckmässig seyn, wenn ich hier auch nur die berühmtesten Scholastiker des XVI Jahrhunderts und ihre Werke umständlich charakterisiren wollte. Ich will mich daher bloß auf einige Bemerkungen, die Beschaffenheit der scholastischen Philosophie in dieser Periode überhaupt betreffend, und einige für die Literaturgeschichte der Philosophie nicht unwichtige Data, einschränken.

Die Wiederherstellung des Studium's der griechischen und römischen Literatur hatte auch auf die Scholastik einen sehr wirksamen Einfluß. Die vorzüglichern Lehrer und Anhänger derselben trieben sich gar nicht mehr allein in ihrem aus dem Mittelalter ererbten dialektisch metaphysischen Lehrgebäude herum; sondern sie studirten ebenfalls die Werke des Aristoteles und seiner Ausleger in der Originalsprache. Aber sie wandten die ganze weitläuftige, spitzfindige, syllogistische Form des Raisonnements, welche sich durch die Scholastik gebildet hatte, zur Erklärung des Aristotelischen Urtextes an, pfropften gleichsam die Scholastik noch auf den ursprünglichen Peripateticismus; und so entstand das unübersehliche labyrinthische Gewinde, was eigentlich aristotelisch scholastische Philosophie genant werden kann. Die Gelehrsamkeit, der Fleiß, der Scharfsinn, und die geistige Anstrengung der aristotelischen Scholastiker sind oft auf gleiche Weise zu bewundern und zu bedauern. Sie legten den griechischen Text des Aristoteles zum Grunde, zerstückelten ihn in die kleinsten Theile, brachten jeden Satz in die syllogistische Form, und wiederum jedes Raisonnement des Stagiriten, und zwar der Erläuterung wegen, in eine noch verwickeltere Reihe von Conclusionen, wodurch ihre Com-

men-

mentare in ein endloses, unerträgliches, syllogistisches Geschwätz ausarteten. Hätten sie es auch nur hierbey bewenden lassen! Allein sie zogen außerdem die mannichfaltigen Auslegungen der griechischen und arabischen Interpreten des Aristoteles und der ältern Scholastiker des Mittelalters herbey, und prüften diese in derselben syllogistischen Manier. Damit verbanden sie, als ob es an dem bisher bemerkten noch nicht genug gewesen wäre, ein anderes ihnen vor Allem nothwendig scheinendes Geschäfft: die Aristotelische Philosophie mit dem Kirchenglauben zu vergleichen, und nach diesem zu rectificiren. Dieß Verfahren der aristotelischen Scholastiker des sechszehnten Jahrhunderts ist es, was die unzählige Menge von Commentaren zu den Aristotelischen Büchern hervorgebracht hat, von denen doch nur äußerst wenige für brauchbare Hülfsmittel zum bessern Verstehn derselben gelten können. Ich habe selbst oft, wenn mir einzelne Stellen und Raisonnements des Aristoteles dunkel und unverständlich waren, mehrere jener Commentare nachgeschlagen, ohne für die Mühe, mit dem ich mich durch den Wust von Conclusionen wand, durch etwas anderes als eine peinliche Ideenverwirrung belohnt zu werden. Wenigstens ist das Nützliche in diesen Commentaren so einzeln zerstreut, und mit einem solchen Aufwande von unnützem Wortschwalle vorgetragen, daß es vernünftigerweise Niemanden, der den Werth der Zeit kennt, zuzumuthen ist, es hervorzusuchen. Für das Studium der Philosophie überhaupt aber in jener Epoche war diese aristotelische Scholastik, und die Methode, die dabey beobachtet wurde, die verderblichste, die erfunden werden konte. Sie mußte einerseits gerade den besten Köpfen, die hier so wenig Nahrung und Befriedigung für Geist und Herz antrafen,

trafen; um so mehr wenn durch die klösterliche Zucht Zwangsmittel beym Unterrichte angewandt wurden, alle Philosophie verleiden, und die Talente und den Muth derer, die es über sich gewinnen konten, tiefer in das syllogistische Gehege einzudringen, verzehren, lähmen, und für jede gesunde Vernunftspeculation unfähig machen; andererseits bey den schwächern Köpfen eine stupide Denkart bewirken, weil ihre Philosophie, in der sie in den Klosterschulen oder von Mönchen auf den Universitäten unterrichtet waren, auf Gedächtnißwerk und leeren formellen Verstandesmechanismus hinauslief, wobey jeder kirchliche Aberglaube und Wahn, den man zugleich den Gemüthern einprägte, in ihnen gedeihen konte. Da ferner auch die alte scholastisch philosophische Terminologie nicht abgeschafft, sondern im Gegentheile durch eine aus dem Studium der Originalwerke des Aristoteles und seiner ältern Ausleger hinzukommende vermehrt wurde; so entstand hierdurch ein neues Hinderniß der Verbesserung des Geschmacks in der lateinischen Schreibart und in der Darstellung der Ideen, die man sonst von dem wiederbelebten Studium der römischen Classiker hätte erwarten können, und die bey denen, welche sich von dem Joche der Scholastik losrissen, oder deren Geist eine anderweitige Bildung empfangen und sich nie unter dasselbe gebeugt hatte, unverkennbar war. Freylich war die Latinität mancher der spätern Scholastiker ungleich reiner und eleganter, als die der frühern; aber bey einer Philosophie, deren systematische Darstellung unaufhörlich den Gebrauch barbarischer wissenschaftlicher Ausdrücke erfoderte, konte die Latinität der Philosophen das Gepräge der Barbarey nie ganz verlieren. Die gesunde Philosophie sowohl als der gute Geschmack waren daher auch mit der aristotelischen

lischen Scholastik in unversöhnlichem Widerstreite, bis diese endlich in dem jüngst verflossenen achtzehnten Jahrhunderte in die Dunkelheit einiger wenigen Klöster Spanien's und Portugall's verscheucht wurde.

Von den aristotelischen Scholastikern des sechszehnten Jahrhunderts will ich hier nur einige der berühmtesten anführen. Zu den Dominicanern, die der Lehre des Thomas von Aquino ergeben waren, und in der Theologie und Philosophie meistens nach den Ausspruchen desselben entschieden, gehörten: Franciscus *de S. Victoria*, Dominicus Sotus (a Soto), Dominicus Bannez, Franciscus Sylvestrius, Zanardus, Johann a Sto Thoma, und Chrysostomus Javellus. Der erste war ein Spanier von Geburt, studirte zu Paris, und zog als Lehrer auf der Universität zu Salamanca sehr viele Schüler. Bartholomäus von Medina, ebenfalls Dominicaner und Professor zu Salamanca, urtheilte von ihm: eum praeclarum eruditione, ingenio, eloquentia, abdita *Thomae* arcana discipulis patefecisse, vt se ipsum superasse videatur, et Hispaniam primus theologizare docuerit *). Er schrieb außer mehr andern Büchern eines unter dem Titel Relectiones, worin er Gegenstände des Natur- und Völkerrechts und der Moral abhandelte, und welches Grotius, der ihn einigemale in seinem Werke de jure belli et pacis anführt, sehr benutzt haben soll, das aber gegenwärtig selten, und mir nicht vorgekommen ist **). Er starb im Jahr 1546.

*) *Morhof* Polyhist. T. II. L. I. c. 14. p. 92. *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 125.

**) *Lopez* Hist. ord. Praedicat. P. IV. Lib. I. cap. vlt. — Vindic. Grotian. p. 619.

1546. Einer seiner Schüler war Dominicus Sotus, gebohren von sehr armen Eltern zu Segovia in Spanien im J. 1494. Er studirte auch zu Paris, ward Beichtvater des Kayſers Carl's V, und wohnte auf Befehl desſelben im J. 1545 dem Tridentiniſchen Concilium bey. Nachher entfernte er ſich vom Hofe, lehrte zu Salamanca, und ſtarb im J. 1560. Seine theologiſchen Schriften ſind ſehr zahlreich. Er gab aber auch Commentare zu Ariſtoteliſchen Büchern und zur Iſagoge des Porphyr in die Ariſtoteliſchen Kategorieen heraus, und noch merkwürdiger als dieſe ſind für die Literatur des Naturrechts ſeine libri VII. de juſtitia et jure, welche 1556 zu Salamanca erſchienen, und denen er noch einen Anhang de juramento et adjuratione beyfügte, mit welchem ſie zu Venedig 1600 herausgegeben ſind. An die Bearbeitung der praktiſch philoſophiſchen Disciplinen war bis dahin von den Scholaſtikern noch ſehr wenig gedacht worden, und inſofern machten Franciscus de Sta Victoria und Dominicus Soto in ihrer Art Epoche *). Dominicus Bannez, gebürtig aus Mandragon in der Provinz Biscaya, erwarb ſich nicht minder unter den Lehrern der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie zu Salamanca einen großen Namen, hauptſächlich durch ſeine Vertheidigung der Lehren des Thomas von Aquino und des Auguſtin. Er ſtarb im J. 1604. Sein Lehrbuch der Dialektik (Inſtitutiones dialecticae) ward eine lange Zeit hindurch bey den Scholaſtikern in Spanien als claſſiſch betrachtet **). Franciscus Syl-

*) *Nic. Antonii* Bibl. Hispan. T. I. p. 255.

**) *Nic. Anton.* l. c.

Sylveſtrius war aus Ferrara gebürtig. Er lehrte im Gymnaſium zu Bologna und erhob ſich zu einem ſolchen Anſehn, daß er General ſeines Ordens wurde. Er ſtarb im J. 1528. Von ihm ſind Quaeſtiones in tres libros Ariſtotelis de anima, welche Matthaeus Aquarius, Lehrer im Gymnaſium zu Neapolis, wiederum mit additionibus et quaeſtionibus philoſophicis erläuterte und vermehrte (Venet. 1629.). Ein Italiener und einer der rüſtigſten Vertheidiger des Thomas von Aquino war auch Michael Zanardus in ſeinen Schriften: de triplici vniuerſo; de phyſica et metaphyſica; quaeſtionibus et dubiis in octo libros Ariſtotelis de phyſica auſcultatione *). Johann *a Sto Thoma* war aus Lisbon gebürtig, lebte als Profeſſor zu Salamanca, und war auch Beichtvater des Königs Philipp IV. von Spanien. Er iſt Verfaſſer eines Curſus philoſophici Thomiſtici, ad exactam, veram et genuinam Ariſtotelis et Doctoris Angelici mentem. Chryſoſtomus Javellus verdient vor allen bisher erwähnten ausgezeichnet zu werden. Er wurde gebohren im J. 1488, und lehrte die Philoſophie und Theologie zu Bologna. Seine Commentare zum Ariſtoteles umfaſſen beynahe die ganze Philoſophie desſelben. Er führt darin alle ſogenannte dubia des Ariſtoteles und Averrhoes auf die Entſcheidungen des heil. Thomas zurück. Eigenthümlich iſt ihm vor andern Scholaſtikern, daß er die Platoniſche Moralphiloſophie der Ariſtoteliſchen vorzog, und jene ihrem Werthe nach in die Mitte zwiſchen dieſer und dem Chriſtenthum ſetzte. Zu dem letztern verhält ſich nach ſeiner Meynung Plato's Moral, wie der Mond zur Son-

*) *Morhof* l. c. p. 95.

Sonne *). Es scheint, daß Javellus einen Theil seiner Bildung in der Schule der damaligen Platoniker erhalten habe. Der schwärmerische Ton, in welchem er oft vom Plato spricht, und sein Versuch, zwischen Aristotelischen und Platonischen Lehren einen Synkretismus zu bewirken, leiten auf diese Vermuthung. Er unternahm es sogar, eine Apologie des Plato zu schreiben, um seiner Ordenszunft das Vorurtheil gegen denselben zu benehmen.

So wie die Dominicaner den heiligen Thomas als ihr philosophisches Oberhaupt verehrten, so stritten die Franciscaner für den Johann Scotus, als den Stolz ihres Ordens, der noch weit tiefer als Thomas in die Geheimnisse der scholastischen Philosophie und Theologie eingedrungen seyn sollte. Einer der eifrigsten Streiter unter ihnen war Johannes Ponzius, ein Irländer, Professor im Collegio Romano, der auch zu Paris die Philosophie lehrte. Der Orden verdankte ihm einen Cursum integrum philosophiae ad mentem Scoti, primum editum in collegio Romano fratrum Minorum Arbernorum,

*) Die sämtlichen Werke des Javellus sind herausgekommen zu Lyon 1580 in drey Bänden. Vergl. Arist. Opp. ed. Bip. T. I. p. 338. Die Moral handelte er in drey mit einander zusammenhangenden Schriften ab: Dispositio moralis philosophiae secundum Aristotelis philosophiam. — Dispositio moralis philosophiae secundum Platonem, womit auch die Dispositio civilis philosophiae ad mentem Platonis verbunden ist. Diese erschien zuerst Venet. 1538. fol. Einen Auszug daraus S. in den Act. philosoph. B. III. p. 210. sq. — Institutiones philosophiae Christianae. Alle drey Schriften sind in seine Werke eingerückt.

norum, postea ab ipso auctore in conventu magno Parisiensi recognitum, insuperque morali philosophia variisque additionibus locupletatum (Lugduni 1559. fol.), worin er die Scotisten gegen die Angriffe ihrer Gegner auf's lebhafteste vertheidigte. Eben dieses thaten Bartholomaeus Mastrius, und Bonaventura Mellutus, Provincial des Franciscanerordens in Sicilien, in den Disputationibus in Organon Aristotelis, quibus ab adversariis veteribus Scoti logica vindicatur (Venet. 1646 4.). Der erste beschuldigte in der Vorrede den Ponzius eines an ihm begangenen Plagiats, und suchte zugleich zu beweisen, daß die Lehre des Scotus nicht nur den Beyfall der Menschen erhalten habe, sondern selbst vom Himmel bestätigt worden sey. Martinus Meurisse, aus Roy, Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris, schrieb eine Metaphysicam ad mentem Doctoris subtilis in drey Büchern (Paris. 1623. 4.), die von seinem Orden sehr geschätzt wurde. Claudius Frassenius, Professor der Philosophie in dem größern Convente zu Paris, und Diffinitor generalis des Ordens, berühmt auch durch seinen Streit mit dem Natalis Alexander, war Verfasser einer Philosophia academica ex subtilissimis Aristotelicis ac Scotisticis rationibus et sententiis, brevi ac perspicua methodo adornata (Paris. 1657). Das für uns gegenwärtig brauchbarste Werk zur Geschichte des Streits zwischen den Thomisten und Scotisten lieferte späterhin Johann Lalemandet, Provincial des Ordens in Deutschland, Böhmen und Mähren, und Professor zu Wien, wo er gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts lebte, in den Decisionibus philosophicis tribus partibus comprehensis (Monach. 1645. 1646.). Der erste Theil handelt von

der

der Logik, der zweyte von der Physik, der dritte von der Metaphysik. Er entwickelte hier die Meynungen der Nominalisten und ihre Verschiedenheit von denen der entgegenstehenden Parteyen, und bemühte sich den Streit darüber zwischen den Scotisten und Thomisten auszugleichen. Er erwähnt auch mehrer älterer scholastischer Parteyen, die itzt ganz vergessen sind. Das Werk des Lalemandet ist sehr selten, wie die meisten wichtigern Schriften der Nominalisten, die man, weil ihre Partey unterdrückt wurde, vernachlässigte, worüber sie größtentheils verloren gegangen sind *).

Der ganze Zwist unter den Thomisten und Scotisten war in der Hauptsache eine Fortsetzung des Streits der Realisten und Nominalisten, der das Mittelalter hindurch mit mancherley Abänderungen sowohl in den Namen als in den Meynungen der Parteyen die Scholastiker beschäfftigt hatte. Thomas von Aquino hatte sich für die Realisten erklärt, und durch sein Ansehn die Vorstellungsart derselben, daß die allgemeinen Begriffe nicht bloß im Verstande gegründet wären, sondern an sich selbst einer Realität entsprächen, vorzüglich geltend gemacht; bis sich Johann Duns Scotus in Paris gegen ihn erhob, und das Gegentheil mit einer ihm eigenen dialektischen Spitzfindigkeit behauptete.

Nach dem Thomas drückt der allgemeine Begriff den Gegenstand (die Materie) überhaupt und unbestimmt aus; die Individuation hingegen drückt die bezeichnete Materie (materia signata) aus, und bestimmt dadurch den Gegenstand. Unter der materia signata verstand Thomas die Materie in

*) *Morhof* l. c. p. 88. sq.

in gewissen Abmessungen betrachtet. So ist die Definition eines Menschen überhaupt die Definition eines allgemeinen Begriffs; in der Definition des Sokrates aber wird dieser bestimmte Körper desselben, diese bestimte Farbe, kurz eine bezeichnete Materie gesetzt. Diese Erklärung des Thomas war eine offenbare Cirkelerklärung. Auch der Mensch überhaupt muß einen Körper und eine Farbe haben, und das war eben die Frage, wie der in einem allgemeinen Begriffe gegebene Körper überhaupt ein individueller bestimter Körper in einem besondern Begriffe werden könne? Thomas rechnete indessen zum Wesen einer zusammengesetzten Substanz nur die unbestimte Materie, die folglich auch dem Wesen keine Individuation mittheilt. Bey den einfachen Substanzen, die keine Materie enthalten, fallen Form und Materie zusammen, und sind identisch. Die Formen können ohne Materie existiren, indem sie als Formen von der Materie unabhängig sind; die Materie aber, die von der Form erst ihre Wirklichkeit empfängt, kann ohne die Form nicht seyn. Daß es Formen giebt, die nothwendig mit der Materie verbunden sind, rührt daher, weil sie von dem Urprincipe alles Vorhandnen, der absoluten reinen Wirklichkeit (actus purus), zu weit entfernt sind, und deßhalb zu viel Möglichkeit und zu wenig Wirklichkeit enthalten. Die dem Urprincipe nähern Formen aber, dergleichen die denkenden Wesen sind, können ohne Materie bestehen. Da diese weiter nichts als Formen sind, so kann auch ihr Wesen (Quidditat) nichts anderes seyn. Es ließ sich gegen diese letztere Behauptung einwenden, daß, wenn die einfachen denkenden Substanzen bloße Formen sind, ihnen kein von diesen verschiedenes Wesen zukomme, und sie alsdenn bloß allgemeine Begriffe sind, wodurch ihre Indivi-

dividualität aufgehoben wird. Hierauf erwiederte Thomas mit dem Avicenna, daß in Beziehung auf die einfachen Substanzen Gattung und Individuum identisch seyen, und folglich hier die allgemeine Substanz zugleich eine individuelle wäre: eine Antwort, die einen Widerspruch enthielt *).

Nach dem Scotus hat das Allgemeine das Eigenthümliche, daß es als Eins in Vielen vorkomt, und von Vielen auf gleiche Weise prädicirt wird. Es widerspricht aber Einem wirklich Existirenden nicht schlechthin, auch in einem andern Individuum vorzukommen, als in welchem es sich dermalen befindet. Inzwischen hängt es doch nicht vom bloßen Verstande ab, das Eins von Vielen auf gleiche Weise prädiciren zu können; sondern die Beschaffenheiten der Dinge selbst, auf welche sich das Eins beziehen soll, müssen zu dieser Beziehung Stoff und Berechtigung geben. Demnach ist auch das Allgemeine nicht ein bloßes Verstandeserzeugniß, sondern es muß ihm eine Realität unabhängig vom Verstande anhaften. Wäre hiermit die Realität des Allgemeinen (in den Dingen, unabhängig vom Verstande) dargethan, so würde freylich zunächst daraus fließen, daß die Materie keine wesentliche Individualität habe. Allein es fragt sich, ob nicht etwa die materielle Substanz durch irgend einen innern positiven Zusatz individuell werde? Ueber diesen innern Zusatz war von mehrern Scholastikern viel gegrübelt worden. Scotus ersann diesen Ausweg: Auf Etwas überhaupt

*) *Thomas de Aquino* de ente et essentia ca

haupt folgt die Einheit als das näher bestimte; denn das Etwas ist eben dadurch, daß es Etwas ist, auch zugleich Eins. Auf die Einfachheit überhaupt muß also wieder etwas folgen als das näher bestimte, und dieß kann nichts anderes, als wie die individuelle Einheit seyn. Dasjenige nun, was die Einheit überhaupt näher zur individuellen Einheit bestimt, ist die letzte Realität, welche zu einem Wesen, das entweder aus Materie, oder aus Form, oder aus beyden zusammen, bestehen mag, hinzukomt, und es dadurch zu einem völlig bestimten Dinge macht. Es ist die so genannte Haecceität. Billig wird weiter gefragt, was denn diese Haecceität selbst eigentlich sey? Die Antwort darauf ist aber wieder nur eine Cirkelerklärung. Ein Individuum ist ein bestimtes Ding, das weiter keine Realität aufzunehmen vermag, und also auch nicht in mehr Gattungen getheilt werden kann. Der Grund der Individuation ist die letzte Realität (Haecceität), wodurch ein Ding zum Individuum wird *).

Die Ursache der hier angegebnen Verschiedenheit der Meynungen über die Natur der allgemeinen Begriffe und das Princip der Individuation lag darin, daß die streitenden Parteyen zusammen das wahre Verhältniß des Verstandes zur Sinnlichkeit und den logischen Ursprung der allgemeinen Begriffe verkannten. Daher konte keine derselben ihre Vorstellungsart befriedigend beweisen, und die andere ausschließlich wi-

derle-

*) *Duns Scoti* Quaest. Report. I. distinct. 17. quaest. 3 f. *Idem* in Magistrum Sentent II. dist. 3. quaest. 1. f. Vergl. Tiedemann's Geist der speculat. Philosophie B. IV. S. 600 ff.

verlegen, sondern jede sah sich am Ende in Cirkelerklärungen und Widersprüchen befangen, die sie vergeblich zu berichtigen und zu heben sich bemühten. So lange daher jener Radicalfehler in der Untersuchung derselbe blieb, behaupteten sich auch immer die Realisten und Nominalisten, Thomisten und Scotisten, neben einander, und wenn die eine oder die andere dieser Parteyen durch die dialektische Geschicklichkeit oder das übertäubende Geschrey der Gegner unterdrückt ward, so war der Sieg doch nur scheinbar, und nie wirklich entscheidend. Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß der Streit der Thomisten und Scotisten über Realism und Nominalism sich auf die gesamte Metaphysik erstreckte, und daß daher diese von jenen auch in vielen andern metaphysischen Lehren und Bestimmungen abwichen, darnach ihnen hauptsächlich ihre philosophischen Ahnherrn Veranlassung dazu gegeben hatten.

Von den berühmten aristotelischen Scholastikern unter den Cistercienſern und vornehmlich unter den Jesuiten, welche die aristotelisch scholastische Philosophie und Theologie am längsten in der katholischen Kirche erhielten, und für das Interesse der Hierarchie auf eine eben so schlaue und versteckte als verabscheuungswürdige Art benutzten, will ich hier noch nicht reden, da die Epoche derselben erst in das siebzehnte Jahrhundert fällt.

Dritter Abschnitt.

Geschichte des reinern Peripateticismus im sechszehnten Jahrhunderte.

Anfangs hatten sich die meisten Literatoren in Italien darauf eingeschränkt, nur das Studium der classischen Literatur überhaupt wieder herzustellen, die vornehmsten alten Schriftsteller aus der Vergessenheit zu ziehen, und die Werke der Griechen in's Lateinische zu übersetzen und zu commentiren. Bey der Besorgung der ersten gedruckten Ausgaben der römischen und griechischen Classiker wurde zwar die Kritik des Textes nicht ganz vernachlässigt. Die gelehrten Buchdrucker oder ihre gelehrten Freunde verglichen mehrere Handschriften, wenn sie deren habhaft werden konten, und wählten diejenigen Lesarten des Textes aus, die ihnen den passendsten oder verständlichsten Sinn zu geben schienen. Allein von manchen Werken alter, besonders griechischer, Schriftsteller, konten sie kaum eine einzige Handschrift zum Abdrucke erlangen, die nicht selten einen verstümmelten, lückenvollen, unleserlich und fehlerhaft geschriebenen Text enthielt, der denn auch mit allen Mängeln und Fehlern der Handschrift abgedruckt wurde. Selbst die Vergleichung mehrer Handschriften, wie sie z. B. bey mehrern Aldinischen Ausgaben unternommen ist, war doch gewöhnlich zu übereilt, und die Kritik der Varianten zu flüchtig, oberflächlich, und zu wenig auf die erforderlichen Sprach- und Sachkentnisse gegründet, als daß für die

die Berichtigung und Wiederherstellung des Textes zu seiner ursprünglichen Beschaffenheit etwas Beträchtliches dadurch hätte geleistet werden können. Die Fehler der Handschriften und ersten gedruckten Ausgaben der griechischen Schriftsteller, hauptsächlich des Aristoteles und Plato, verursachten wiederum sehr fehlerhafte lateinische Uebersetzungen und Paraphrasen derselben; wozu noch kam, daß viele unter diesen entweder von Griechen, die der lateinischen, oder von Lateinern, die der griechischen Sprache nicht völlig mächtig waren, verfertigt wurden. Für die Werke des Aristoteles aber und seiner griechischen Ausleger fand sich im funfzehnten Jahrhunderte kein Ficin, wie für die Werke des Plato und Plotin. Daher sind die ältesten lateinischen Uebersetzungen jener, ohngeachtet sich ihre Verfasser mit der ängstlichsten Genauigkeit den Worten der Originale anzuschmiegen pflegten, oft ganz sinnlos, der barbarischen Latinität nicht zu gedenken. Der Nutzen, welchen diese Uebersetzungen gegenwärtig für die Kritik des Textes haben, sofern sie durch ihre Wörtlichkeit die Stelle von Handschriften der Originale vertreten, kann hier für den philosophischen Gebrauch nicht in Anschlag kommen, welcher in jenem Zeitalter von ihnen zu machen stand. Je größere Fortschritte indessen die Gelehrten damals im Studium auch der griechischen Literatur thaten, je allgemeiner der Sinn für dieselbe in und außerhalb Italien wurde; desto reger ward auch das Bedürfniß eines richtigern Textes, besserer lateinischer Uebersetzungen, zweckmäßigerer und lehrreicherer Commentare, vornehmlich in Hinsicht auf solche Schriftsteller, deren Werke am häufigsten gelesen wurden, also in Hinsicht auf die Werke des Aristoteles und der griechischen Inter-

terpreten desselben. Dieses Bedürfniß nun gab Veranlassung, nicht nur, daß auf den berühmtesten Akademieen Italien's im sechszehnten Jahrhunderte Vorlesungen über einzelne Schriften des Plato, und noch ungleich mehr über die Aristotelischen Bücher von den gelehrtesten Humanisten gehalten wurden, die oft nicht sowohl eine Beurtheilung der darin enthaltenen Philosophie, als vielmehr Sprach und Sacherklärung zum nächsten unmittelbaren Zwecke hatten; sondern auch, daß eben diese Männer sich bestrebten, bessere Ausgaben einzelner Werke jener Schriftsteller zu liefern, in denen für einen richtigern Text, und für reinere und treffendere lateinische Uebersetzungen oder Paraphrasen und Commentare gesorgt war. Ein ausgezeichnetes Verdienst dieser Art erwarben sich während des XVI. Jahrhunderts um die Kritik und Erklärung des Aristoteles in Italien Augustinus Niphus, Bernardinus Tomitanus, Joh. Franciscus Burana, M. Antonius Flaminius, M. Antonius Majoragius, Antonius Montecatinus, Lucilius Philalthеus, Felix Accorambonus, Franciscus Robortellus, Ludovicus Septalius, Jacob Stellinus, die Gesellschaft von Gelehrten zu Venedig, welche Fridericus Baduarius, Gesandter der Venetianischen Republik in Deutschland, stiftete, und die unter dem Namen der Veneti bekannt ist, Franciscus Vicomercatus, Petrus Victorius, Jacob Zabarella, u. a. Diese Bemühungen der Italienischen Gelehrten zur Verbreitung, kritischen Berichtigung, und sowohl antiquarischen als philosophischen Erklärung vorzüglich der Aristotelischen Schriften fanden bald Nacheiferer auch außerhalb Italien, von denen ich hier der

Kür-

Kürze wegen nur den Erasmus, Simon Grynaeus, Jul. Caesar Scaliger, Conrad Gesner, Gerard Mathisius, Obertus Giphanius, Michael Piccart, Antonius Scaynus, Jacob Schegk, Philipp Scherb, Simon Simonius, Friedrich Sylburg, Franciscus Toletus, Franciscus Vatablus, die Löwenschen Ausleger (Doctores Lovanienses), und die Jesuiten von Coimbra (Collegium Conimbricense), welche letztern, ob sie gleich die scholastische Methode befolgten, doch sich über die gemeinen aristotelischen Scholastiker und ihre Art zu commentiren gar sehr erhoben, nennen will *).

Eine natürliche fruchtbare Folge der Bestrebungen dieser Männer war, daß je besser man anfieng, die Schriften des Aristoteles zu verstehen, desto bestimter, richtiger und vollständiger auch die Kentniß seines philosophischen Systems wurde. Es läßt sich daher mit historischem Grunde behaupten, daß der lautere und echte Peripateticismus erst im sechszehnten Jahrhunderte im Occidente von Europa bekant geworden sey, und daß man sogar die Aristotelische Philosophie damals ungleich besser verstanden habe, als die Griechen selbst sie verstanden, welche sie zuerst wieder in Italien lehrten. Eine noch wichtigere Folge eben jener Bemühungen war auch, daß die neuern eigentlich speculativen Peripatetiker nicht mehr sich begnügten, die Lehren des Stagiriten wörtlich aufzufassen und mit sclavischer Anhänglichkeit wiederzugeben, sondern in den Geist derselben einzudringen suchten, wodurch zugleich eine strengere Prüfung

*) S. Arist. Opp. T. I. p. 327. ed. Bip. *de librorum Aristotelis interpretibus latinis.*

sung ihres Werthes für die philosophirende Vernunft überhaupt vorbereitet und herbeygeführt wurde. In Ansehung des wahren Sinnes und Geistes des Aristotelischen Systems aber theilten sich die Peripatetiker, hauptsächlich Italien's, in zwey Parteyen, die einander mit großer Lebhaftigkeit bestritten, und von denen die eine den ältern griechischen Interpreten, vornehmlich dem Alexander Aphrodisiaeus, in ihrer Auslegung folgte, die andere den Averrhoes zu ihrem Führer wählte, wovon ihre Anhänger auch den Namen der Averrhoisten erhielten. Der Hauptgegenstand ihres Streites war die Aristotelische Lehre von der Natur der menschlichen Seelen und ihrer Unsterblichkeit *). Da die verschiedenen Vorstellungsarten hierüber auch für den Kirchenglauben bedeutend waren, so bekamen sie durch diese Beziehung ein noch höheres und allgemeineres Interesse.

Sowohl durch seine Theilnahme an diesem das Peripatetische System betreffenden Streite, als durch seine neue Bearbeitung einiger der wichtigsten, philosophischen Probleme erlangte im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts besonders Petrus Pomponatius großen Ruhm **). Er wurde gebohren zu Man-

*) *Averrhoes* de anima III. fol. 139 sq. Vergl. *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. III. p. 109 sq.

**) Ueber die Lebensgeschichte des Pomponatius S. *Pauli Iovii* Elog. viror. literis illustr. cap. 71. p. 164. — *Bayle* Art. *Pomponace* (welcher Artikel sich jedoch nicht in der ältern Ausgabe seines Dictionaire findet). — *Bruckeri* Hist crit. philos. T. IV. P. I. p. 158. — Bartolli Vita *Pomponatii*, vor seiner neuen Ausgabe des Tractats desselben de immortalitate animae; Tubingae 1791. 8.

Mantua im J. 1462. Sein Jugendlehrer war Petrus Trapalinus zu Padua, unter dessen Anleitung er es früh zu einer außerordentlichen Fertigkeit im Disputiren brachte, wodurch er zuerst zu seiner nachherigen Celebrität den Grund legte. Als Lehrer erhielt er zu Padua allgemeinen Beyfall, was ihm den Neid und Haß des Alexander Achillinus aus Bologna *) zuzog, der daselbst die Averrhoistisch Aristotelische Philosophie vortrug, und von seinen meisten Schülern verlassen wurde, nachdem Pomponatius öffentlich zu lehren angefangen hatte. Es scheint, daß Achillinus dem letztern bey öffentlichen Disputen an syllogistischer Geschicklichkeit überlegen war; aber dieser hatte nach dem Zeugnisse der Zeitgenossen ungleich mehr Witz und Laune, und wußte dadurch nicht nur den dialektischen Schlingen seines Gegners zu entwischen, sondern auch ihn noch dazu lächerlich zu machen; ein Talent, wovon sich übrigens in seinen philosophischen Schriften wenig oder gar keine Spuren finden, die noch zu sehr nach scholastischer

*) Alexander Achillinus war ein Arzt und höchst eifriger Averrhoist, anfangs Lehrer zu Padua, hernach zu Bologna. Er hat viel geschrieben, auch über philosophische Gegenstände, nach den Grundsätzen und der Manier seiner Schule. Ein Verzeichniß seiner Schriften S. beym Fabric. Bibl. lat. med. T. I. p. 159. Vergl. Sprengel's pragmat. Gesch. der Arzneykunde Th. III. S. 505. 520. 592. Von den Disputationen des Pomponazzi mit ihm meldet Jovius am a. O.: In coronis conseſſuque doctorum cum exercitatione perutili ad praetoriam porticum disputaretur, ita mirus *Pomponarius* euadebat, vt saepe ancipiti et cornuto *Achillini* enthymemate circumuentus superfuso facetiarum sale aduersarii impetum ex illis gyris et maeandris explicatus eluderet.

ſcher Methode, und in einer trockenen wiſſenſchaftlichen Schreibart abgefaßt ſind. Der Krieg, welcher zwiſchen der Republik Venedig und der Ligue von Cambray ausbrach, und ſehr verwüſtend für Italien war, nöthigte den Pomponatius Padua zu verlaſſen, und ſich nach Bologna zu begeben. Hier lebte er als Lehrer der Philoſophie und trieb zugleich mediciniſche Praxis, wodurch er ſich ein anſehnliches Vermögen erwarb, das er jedoch zum großen Theile nach Einigen einer dreymaligen Verheyrathung verdankt haben ſoll, wogegen aber Andere, wiewohl ſehr unwahrſcheinlich behaupten, daß er nie verheyrathet geweſen ſey *). Seine Lehrmethode unterſchied ſich von der damals gangbaren darin, daß er die Ariſtoteliſche Lehre an ſich ſelbſt aus den Quellen und die Averrhoiſtiſche Darſtellung derſelben zugleich erörterte, auf die Verſchiedenheit beyder aufmerkſam machte, und ſeinen Zuhörern empfahl, ſich lediglich an jener zu halten. Als eine perſönliche Merkwürdigkeit von ihm wird erzählt, daß er von ungewöhnlich kleiner zwergmäßiger Statur geweſen ſey; was ihn jedoch nicht hinderte, ſeinem Vortrage durch lebhafte Declamation und zweckmäßige Modulation der Stimme einen eigenthümlichen Reiz zu geben. Seine literariſche Thätigkeit, die ſo angeſtrengt war, daß er ſich rühmen konte, nur an ſeinem Hochzeittage den Studien einige Stunden entzogen zu haben, erhöhte ſeine Gelehrſamkeit, wie ſeine öffentliche Achtung, welche letztere ſo groß war, daß ſie ihm bey ſeinen häufigen und bittern Invectiven gegen die Mönche doch zur Aegide gegen

*) *Bayle* a. a. O.: *Pomponace* fut marié trois fois et n'eut jamais qu' vne fille. Il lui donna vne dot de douze mille ducats. Brucker, der hier dem Bayle nachſchrieb, giebt aus Verſehn nur tauſend Ducaten an.

gegen die Verfolgungen derselben diente. Aus seiner Schule giengen mehrere der trefflichsten und berühmtesten Männer hervor, der Cardinal Hercules Gonzaga, Paulus Jovius, zuerst Arzt, hernach Bischof von Nuceria, Julius Cäsar Vanini, Caspar Contarenus, Venetianischer Patricier und Cardinal, der in der Folge Gegner des Pomponatius wurde; Simon Portius, Verfasser eines Werkchens de mente humana, Helidaeus, ein Arzt, der undankbar gegen seinen Lehrer ihn des Atheismus beschuldigte, und andere. Ein stärkerer und für ihn gefährlicherer Grund zur Verfolgung, als seine satirische Züchtigung der Mönche in seinen Lehrvorträgen, der auch neuere Geschichtschreiber der Philosophie zu einem Verdammungsurtheile bewogen hat *), ward sein Werk de animae immortalitate, wel-

*) Pomponatius wurde von mehrern geradezu für einen Atheisten ausgegeben. S. I. F. *Reimmanni* Hist. vniuersal. Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum (Hildes. 1725. 8.) p. 361. Auch die Urtheile Morhof's Polyhist. T. II. p. 55, Heumann's Act. philos. B. II. p. 336. und selbst Brucker's von ihm und seiner Philosoppie sind sehr ungünstig, und, was sein Buch de immortalitate animae betrifft, ungerecht. Hr. Meiners (Grundriß der Gesch. der Weltweisheit S. 237) sagt: "In seinem Buche de immort. animae lehrte P. die Sterblichkeit der Seele, die er auch in seinem mündlichen Vortrage vertheidigte, fast geradezu, und war kühn genug, dieß Buch dem Pabste Leo X. zu widmen." — "Wahrscheinlich würde er den rächenden Flammen, denen seine Arbeiten übergeben wurden, nicht entgangen seyn, wenn er nicht im Cardinal Bembus einen mächtigen Beschützer gefunden hätte." — Mir scheint diese Stelle zu stark ausgedrückt zu seyn. Daß P. die Sterblichkeit der Seele nicht schlechthin vertheidigte, ergiebt sich aus der Analyse seines Buchs und andern sehr bestimmten Aeußerungen desselben

welches er, durch die Averrhoiſten veranlaßt, zuerſt zu Bologna 1516 herausgab. Da man die Abſicht und das Reſultat dieſer Schrift misverſtand, ſo ſchien ſie insbeſondre der Geiſtlichkeit in Venedig verdächtig und des Feuers würdig, weil in ihr nicht ſowohl von der Unſterblichkeit, als von der Sterblichkeit der Seele, die Rede ſey. Caſpar Contarenus und Auguſtinus Niphus ſchriehen dawider. Dem erſtern, der, obgleich Schüler des Pomponas

ben hinlänglich. Auch wurde der Tractat. de immort. anim. nicht öffentlich verbrannt, und noch weniger erfuhren ſeine übrigen Schriften dieſes Schickſal. Von einer Dedication jenes Tractats an Leo X. hab ich in den mir bekant gewordenen Ausgaben keine Spur angetroffen. Vielleicht hat Hr. Meiners oder der, welchem er gefolgt iſt, eine Ausgabe vor ſich gehabt, die eine ſolche Dedication enthielt, und in andern Ausgaben wurde dieſe aus itzt nicht mehr bekanten Urſachen weggelaſſen. Wahrſcheinlich aber beruht die angebliche Dedication auf einer misverſtandnen Stelle des Wilhelm Poſtell beym Launoyus de fortun. Ariſtotelis p. 269. die auch Brucker l. c. p. 164. anführt. Wie nicht an Tadlern, hat es auch dem P. nicht an gründlichen Apologeten wegen des Tractats de immort. animae gefehlt. S. die Dedicationsepiſtel des Herausgebers ſeiner Werke, Wilhelm Gratarolus, Arztes zu Baſel, an den Kurfürſten Friedrich von der Pfalz. -- *Theophil. Raynaudus* de bonis et malis libb. p. 25. — *Diſſertatio* de *Pomponatio Io. Gottl. Olearii* et *Io. Aug. Olearii;* Jenae 1709, mit einer Abbildung einer zur Ehre des Pomponatius geprägten Denkmünze. -- *Delle lettere et delle arti Mantovane* discorſi due Academici del Abate *Saverio Bettinelli* (Mantova 1774.) -- Vergl. *Tiraboſchi ſtoria della Letteratura Italiana* T. VII. P. I. p. 376. -- Auch gegen den Vorwurf des Atheismus iſt er von mehrern Neuern beſonders vertheidigt worden, namentlich von Bayle und Leibniz (Discours prelim. Theodic. §. II.,

ponatius, doch dessen wahre Meynung verfehlt hatte, setzte dieser seine Apologia, dem andern sein Defensorium entgegen. Der Patriarch von Venedig übertrug die Entscheidung über die Verdammungswürdigkeit der Schrift dem Cardinale Petrus Bembus, der einsichtsvoll genug war, nicht nur den Pomponatius von der Beschuldigung frey zu sprechen, sondern auch sogar jenes Werk von der Zahl der verbotenen auszuschließen *). Daß wegen eines andern Werkes de incantationibus Pomponatius auch den Magiern beygesellt wurde, lag in der Denkart des Zeitalters. Er starb um das J. 1525 ohngefähr drey und sechszig Jahre alt **). Sein Leichnam ward in

*) Die Antwort des Bembus an den Patriarchen zu Venedig lief daraus hinaus: Pomponatius habe in der angeklagten Schrift beynahe den heiligen Vater und das Collegium der Cardinäle selbst überzeugt, daß die Unsterblichkeit der Seele weder aus dem Aristoteles bewiesen werden könne, noch daß dieses dem christlichen Glauben nachtheilig sey, als welcher letztere jenes Dogma hinlänglich begründe. Freylich konte sich Männern, wie Leo X. und Bembus, und viele der damaligen Cardinäle waren, die Philosophie des Pomponatius über die Unsterblichkeit leicht empfehlen. Ließ sich die Unsterblichkeit nicht aus philosophischen Gründen darthun, so war der heillose Epikureismus jener Häupter der Kirche gerechtfertigt; denn über den christlichen Glauben hatten sie sich weggesetzt. S. *Bayle* Art. *Leon.* Die obige Entscheidung vertrug sich aber doch nicht mit dem Verbote der Averrhoistischen Lehre von der Unsterblichkeit durch das Lateranische Concilium im J. 1513 unter eben dem Leo X; denn auch die Averrhoisten gaben die Unsterblichkeit nach der Lehre des Christenthums zu; sie leugneten dieselbe nur nach philosophischen Begriffen.

**) Das Todesjahr des P. ist nicht ganz gewiß. Daß er aber 1512 gestorben sey, ist falsch; denn 1520 vol-

in der Familiengruft des Cardinals Hercules Gonzaga beygeſetzt.

Zur genauern Kentniß der philoſophiſchen Vorſtellungsart des Pomponatius will ich den Inhalt ſeiner drey Werke: De immortalitate animae — De incantationibus — und De fato, de libero arbitrio, praedeſtinatione, providentia libb. V. etwas umſtändlicher charakteriſiren. Der Hauptzweck des erſtern war, zu zeigen: daß die Behauptung des Thomas von Aquino von der Unſterblichkeit der Seele zwar an ſich ſelbſt wahr und wohl begründet ſey, aber durchaus nicht mit der Ariſtoteliſchen Lehre übereinſtimme, und ſich überhaupt nicht aus bloßen Naturgründen d. i. aus Ariſtoteliſchen Principien, erweiſen laſſe *). Pomponatius geht von einer Zerſetzung

lendete er erſt das Werk de incantationibus, wie er ſelbſt am Schluſſe bezeugt. Nach Andern ſoll er erſt im J. 1530 geſtorben ſeyn.

*) Der Tractatus de immortalitate animae erſchien zuerſt zu Bologna 1516, wie ich bereits oben angemerkt habe. Dieſe Ausgabe iſt eine große Seltenheit. Eine neue kam heraus zu Baſel 1534. Drey andere ohne Druckort, und mit der Jahrzahl 1534, ſcheinen erſt im XVII. Jahrhunderte gedruckt zu ſeyn. In der neueſten ſaubern Ausgabe von Bardili ſind aus dieſen dreyen die Varianten angemerkt. Den Geſichtspunct des Werkes giebt Pomponatius gleich anfangs mit dieſen Worten eines ſeiner Schüler an: Clariſſime Praeceptor, Divi Thomae Aquinatis poſitionem de animorum immortalitate, quamquam veram et in ſe firmiſſimam nullo pacto ambigeres, Ariſtotelis tamen dictis minime conſonare cenſebas. Ea propter, niſi tibi moleſtum eſſet, a te duo intelligere maxime deſiderarem. *Primum* ſcilicet, quid, revelationibus et miraculis ſemotis, perſiſtendoque pure intra limites naturales, hac in re ſentis; *alterum* vero, quamnam ſententiam Ariſtotelis in eadem materia fuiſſe cenſes?

setzung der wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur aus. Er erklärt diese für ein Mittleres zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen, indem sie theils aus einem ernährenden und empfindenden Wesen bestehe, das ohne den Körper sich nicht äußern könne und folglich wie der Körper vergänglich sey; theils aus einem vernünftigen Wesen, das keiner körperlichen Organe bedürfe, und also auf seine mögliche Trennbarkeit vom Körper, auf Immaterialität und Unsterblichkeit schließen lasse. Danach die Menschen entweder bloß der Sinnlichkeit nachhangen, oder sich gleichsam zu bloßen Vernunftwesen läutern, oder in ihrem Leben Vernunft und Sinnlichkeit in Harmonie bringen, können sie in drey große Classen gesondert werden. Wenn also einige Attribute der menschlichen Natur auf Sterblichkeit, andere auf Unsterblichkeit, hindeuten, so kommt es darauf an, welche von beyden die überwiegenden sind, und die andern so verschlingen, daß man die Sterblichkeit oder die Unsterblichkeit sicher annehmen kann.

Die menschliche Natur kann gedacht werden, A) als eine und dieselbe Substanz, die das ernährende, empfindende und vernünftige Princip in sich vereinigt, und zugleich sterblich und unsterblich ist; oder B) als aus verschiedenen Substanzen bestehend, so daß das ernährende und empfindende Princip zum sterblichen Theile, das vernünftige zum unsterblichen gerechnet wird. In dem letztern Falle ist entweder a) der eine Theil (die vernünftige Substanz) unsterblich, der andere Theil (die ernährende und empfindende Substanz) sterblich, und zwar numerisch in jedem individuellen Menschen; oder b) in dem Collectivum aller Menschen ist

nur Eine unſterbliche Seele enthalten, die aber in jedem individuellen Menſchen ſterblich iſt (was die Averrhoiſten behaupteten); oder endlich c) die unſterbliche Seele iſt auf alle individuelle Menſchen vertheilt; es giebt ſo viel unſterbliche Seelen, als es Menſchen giebt; und nur die ſterbliche Seele iſt allen Menſchen als Collectivum gemeinſam.

Der Satz, daß der Menſch eine und dieſelbe Subſtanz und zugleich unſterblich und ſterblich ſey, hebt ſich vermöge ſeines innern Widerſpruchs ſelbſt auf. Nicht minder widerſtreitet es ſich, daß die ſterbliche Seele, als etwas Körperliches, allen Menſchen, die doch numeriſch verſchieden ſind, gemeinſam ſeyn ſolle. Es bleibt demnach nichts übrig, als: die Seele iſt entweder ſchlechthin unſterblich, und nur in einem gewiſſen Betrachte ſterblich; oder umgekehrt, ſie iſt ſchlechthin ſterblich, und nur in einem gewiſſen Betrachte unſterblich (was Pomponatius glaubte); oder ſie iſt nur in einem gewiſſen Betrachte ſterblich und in einem andern unſterblich, ſo daß der Menſch etwas von der Sterblichkeit, und etwas von der Unſterblichkeit erhalten hat, von der einen ſo viel, wie von der andern. Dieſer letztere Fall iſt wiederum undenkbar; ſo daß alſo das Problem lediglich auf die beyden vorhergehenden disjunctiven Glieder eingeſchränkt wird.

Vortrefflich entwickelt nun Pomponatius zuvörderſt den Urſprung der Averrhoiſtiſchen Meynung, in welcher Averrhoes ſchon den Themiſtius zum Vorgänger hatte *). Ariſtoteles lehrte in den Büchern von der Seele, daß der Verſtand an ſich ſelbſt (das reine abſolute Prin-

*) *Pompon.* de immort. anim. cap. III. IV.

Princip des Verstandes) eine mit der Materie unvermischte, ewige, unsterbliche Substanz sey. Da aber die empfindende und ernährende Seele zu ihren Functionen nothwendig körperlicher Organe bedarf, und der Körper vergänglich ist, so folgte, daß diese Seele schlechthin sterblich sey. Gleichwol konte der Mensch nicht zugleich schlechthin unsterblich und sterblich seyn. Also stellte man den Satz auf: die unsterbliche Seele ist von der sterblichen specifisch verschieden; und weil die Peripatetiker zur Vervielfältigung der Individuen in derselben Gattung die Materie als nothwendig voraussetzten, die unsterbliche Seele aber nicht materiell ist und getheilt werden kann, so gerieth man auf den zweyten Satz: Es giebt nur Einen Verstand (Eine vernünftige unsterbliche Seele), die nicht in den individuellen Menschen als solchen, sondern nur in der collectiven Menschheit überhaupt existirt. Eine Folge hieraus war, daß zwar das Vernunftwesen überhaupt unsterblich, hingegen in jedem individuellen Menschen als solchem sterblich sey, womit also die Unsterblichkeit eigentlich geradezu geleugnet wurde. Dieses Raisonnement war inzwischen nur dem Averrhoismus eigen, und wurde fälschlich dem Aristoteles beygemessen, wie Pomponatius in einer sehr verwickelten Schlußreihe darthut. Die Differenz zwischen dem Aristoteles und Averrhoes setzt er darin, daß jener 1) die Seele für die thätige Form (actus) des organischen Körpers erkläre, dieser aber dem Verstande (der Seele) eine besondere vom Körper ganz unabhängige Thätigkeit zuschreibe; daß jener 2) den menschlichen Verstand wirklich für sterblich gehalten habe; dieser also nebst dem heil. Thomas irrig ihm die Mey-

nung von einem wirklich unsterblichen Verstande beylegten; daß jener endlich 3) nirgends mit deutlichen Worten die absolute Einheit des Verstandes der Menschheit behaupte.

Hierauf geht Pomponatius zum Beweise fort *), daß der Mensch nicht aus verschiedenen Substanzen, deren eine unsterblich, die andere oder die beyden andern sterblich seyen, bestehen könne. Bey dieser Behauptung muß angenommen werden, entweder daß die Seele sich zum Menschen verhalte, wie das Bewegende zum Bewegten, oder wie die Form zur Materie. Bey der ersten Voraussetzung ist der Mensch eine Seele, die sich des Körpers bedient; bey der andern ist er ein Compositum aus Seele und Körper, wie der Triangel aus Form und Materie zusammengesetzt ist. Gegen beyde Voraussetzungen hatte schon Thomas von Aquino argumentirt. Verhält sich die Seele zum Körper, wie das Bewegende zum Bewegten, so haben Seele und Körper keine andere Einheit, als die Ochsen und der Wagen, welchen sie ziehen. Soll aber die Seele sich zum Körper verhalten, wie die Materie zur Form, so würde hieraus eine Pluralität substantieller Formen in demselben Compositum folgen, was der Aristotelischen Lehre widerstreitet. Noch treffender hätte Pomponatius hiergegen erinnern können, daß, wenn die menschliche Natur in mehr specifisch verschiedene, ja einander entgegengesetzte, Substanzen zerlegt würde, diese unmöglich sich zu einander verhalten könten, wie Form und Materie. Ein Triangel besteht ohne Zweifel aus Form und Materie; aber die Materie ist hier der Form so wenig entgegengesetzt, daß vielmehr, ohne den Begriff

*) Ibid. cap. V. VI.

griff des Triangels zu zernichten, sie gar nicht als getrennt gedacht werden können. Uebrigens aber bringt P. gegen den Satz selbst, daß der Mensch aus mehr specifisch verschiedenen Substanzen bestehe, folgende zwey Argumente vor. Erstlich: Der Satz widerspricht der Erfahrung. Ich, der empfindet, bin derselbe, der denkt. Wie wäre dieß möglich, wenn es eine andere empfindende und eine andere denkende Substanz in mir gäbe? Es wären alsdenn zwey Menschen in mir, ein empfindender, und ein denkender; was lächerlich ist. Zweytens: Aristoteles war von diesem Satze weit entfernt. Er läßt die ernährende Seele in der empfindenden enthalten seyn, wie das Dreyeck im Vierecke. Aber offenbar ist das Dreyeck nicht in dem Vierecke enthalten als ein wesentlich von ihm verschiednes Ding; sondern was der Möglichkeit nach (secundum potentiam) ein Dreyeck ist, das ist in der Wirklichkeit (actu) ein Viereck. Da nun beym Aristoteles die empfindende Seele sich ebenso zur vernünftigen verhält, wie die ernährende zur empfindenden, so können alle drey nicht specifisch von einander verschieden seyn.

Es folgt nun der andere Haupttheil der Untersuchung des Pomponatius, der sich um die beyden Fragen dreht: Ob die menschliche Natur schlechthin unsterblich und in gewisser Beziehung sterblich sey, wie Thomas von Aquino annahm? Oder umgekehrt, ob sie schlechthin sterblich, und nur in gewisser Beziehung unsterblich sey? *)

Thomas behauptete: Das empfindende und denkende Princip im Menschen sind wesentlich Eins; dies

*) Ibid. cap. VII.

dieſes Princip iſt abſolut unſterblich, und nur in gewiſſen Relationen ſterblich; die Seele iſt die Form des Menſchen, und nicht bloß der Beweger desſelben; die Seele iſt auf alle menſchliche Individuen vertheilt, oder, es giebt ſo viel numeriſch verſchiedene Seelen, als es Menſchen giebt; endlich die Seele fängt an zu exiſtiren zugleich mit dem Körper, aber ſie wird nicht durch Erzeugung hervorgebracht, ſondern komt von außen zum Körper hinzu, und wird von Gott erſchaffen, daher ſie auch mit dem Tode des Körpers nicht zugleich aufhört, zu exiſtiren. Pomponatius räumte problematiſch ein, daß das empfindende und denkende Seelenprincip Eins ſeyen; aber er bezweifelte die abſolute Unſterblichkeit *). Erſtlich: Soll die Unſterblichkeit der Seele als denkenden Princips daraus folgen, daß ſie der körperlichen Organe nicht bedarf, nach dem Ueberſinnlichen und Ewigen ſtrebt; ſo folgt mit eben dem Fuge die Sterblichkeit der Seele als empfindenden Princips daraus, daß bey dieſer gerade das Gegentheil ſtatt hat; denn beyde, das empfindende und denkende Princip, ſollen Eins ſeyn. Zweytens: Die meiſten Vermögen des Menſchen deuten ſeine Sterblichkeit an. Selbſt die Vernunft, die auf Unſterblichkeit ſchließen läßt, wird von den meiſten Menſchen gar nicht ausgebildet. Dieſe gleichen mehr den Thieren und können nur inſofern vernünftig heißen, als

*) Ibid. cap. VIII. De veritate quidem hujus poſitionis (immortalitatis animorum) apud me nulla prorſus eſt ambiguitas, ſagt P., *cum Scriptura canonica, quae cuilibet rationi et experimento humano praeferenda eſt, cum a Deo data ſit*, hanc poſitionem ſanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium, eſt, an iſta dicta excedant limites naturales, ſic, quod aliquid *vel creditum vel revelatum*, praeſupponant, et conformia ſint dictis Ariſtotelis, ſicut ipſe *D. Thomas* enuntiat.

als sie in Relation zu noch thierischern Geschöpfen stehn *). Aber wie schwach ist die Vernunft, auch bey den cultivirten Menschen, wie unkundig des Wahren, wie beschränkt in ihrer Erkentniß? Causa, inquam, est, quia homo natura plus sensualis, quam immortalis, existit, quod etiam apparet, cum multi in definitione hominis posuerunt mortale pro differentia. Drittens: Zur Begründung der Unsterblichkeit müßte bewiesen werden, daß die Seele vom Körper abgesondert existiren könne und zu ihrer Thätigkeit weder des Körpers als Subjectes, noch desselben als Objectes bedürfe. Dieses kann man aber nicht wissen, und Aristoteles sagt selbst, daß das Denken ohne Anschauungen (Phantasmen), die vom Körper abhangen, nicht möglich ist, wie wir auch bey uns selbst erfahren, indem wir ohne Anschauungen nichts zu denken vermögen, und die Zerstörung der sämtlichen Organe durch den Tod auch alle Anschauungen aufhebt. Vierten s: Die Seele ist die Form (actus) des physischen organischen Körpers. Dies ist sie nicht bloß als ernährende und empfindende, sondern auch als denkende Seele; und deßwegen ist sie nicht vom Körper trennbar, sondern gehört zu diesem und ist materiell. Bey der Ausführung dieses Arguments begegnet Pomponatius mehrern Einwürfen, und zeigt diese als schlechthin falsch und auch der Aristotelischen Lehre widerstreitend. Fünftens: Gesetzt daß die Seele nach dem Tode fortdauerte, so müßte sie doch (nach dem Aristotelischen Begriffe von der Seele als einer Form des organischen Körpers) zugleich eine ernäh-

*) Mit den Weibern muß P. auch nicht zufrieden gewesen seyn. Er spricht ihnen überhaupt wahre Vernünftigkeit ab: Sicut fertur de mulieribus, quod *nulla* est sapiens, nisi *in comparatione ad alias maxime fatuas.*

nährende und empfindende Subſtanz ſeyn. Nun hat ſie nach der Trennung vom Körper diejenigen Vermögen, welche zu ihren Functionen nöthig ſind, oder ſie hat ſie nicht. Im erſten Falle ſind dieſe Vermögen, da die Seele der Organe zur Aeuſſerung jener entbehrt, leer und vergeblich, was ſich nicht zugeben läßt. Im andern Falle iſt es widernatürlich, daß die Seele eine Ewigkeit hindurch unvollkommen und ihrer Vermögen beraubt ſey. Alſo iſt die Seele ſterblich. Sechstens: Daß die Seele die wirkliche Form des Menſchen und nicht bloß der Beweger desſelben ſey, gab Pomponatius dem Thomas zu, doch nur unter der Bedingung, daß die Seele materiell ſey. Denn ſoll ſie immateriell ſeyn, ſo iſt die Möglichkeit ihrer Verbindung mit dem Körper nicht zu begreifen, und die Averrhoiſten ſind auch nicht zu widerlegen, deren Hypotheſe doch vom Thomas ſelbſt verworfen wurde. Siebentens: Auch die vom Thomas behauptete numeriſche Verſchiedenheit der Seelen, unabhängig von der Verbindung des Seelenweſens überhaupt mit der Materie, in welcher letztern nach Andern der Grund der numeriſchen Verſchiedenheit liegen ſollte, war dem Pomponatius unbegreiflich. Denn auf eben die Weiſe, meynte er, müßte eine und dieſelbe Intelligenz, ſogar die Gottheit, vervielfältigt werden können, ſo wie jedes noch ſo kleine Theilchen der Materie wieder in's Unendliche theilbar iſt; was jedoch ſchlechterdings nicht zugeſtanden werden kann. Achtens: Endlich die Meynung des Thomas, daß die Seelen nicht durch Erzeugung, ſondern durch eine unmittelbare göttliche Schöpfung entſtänden, erklärte P. für der Ariſtoteliſchen Philoſophie zuwider laufend. Nach dieſer iſt die Welt ewig, und alle Entſtehung beruht auf der fortlaufen-

den

den Reihe von Ursachen und Wirkungen, d. i. auf Erzeugung. Auch schafft und wirkt Gott im Peripatetischen Systeme nicht unmittelbar, sondern immer durch mittelbare Ursachen. Die Folgerung des Thomas, daß die Seele als nicht erzeugt, auch nicht untergehen könne, ist ungültig. Nach dem Aristoteles ist das, was in seinem einmaligen Daseyn ewig beharrt, auch nie entstanden. Dauert demnach die Seele, wie Thomas will, ewig fort, so ist sie auch überhaupt nicht entstanden, und nicht unmittelbar von Gott erschaffen *).

Auf diese Widerlegung der Lehre des Thomas von der Fortdauer der Seele nach dem Tode gründet nun Pomponatius bestimt seine eigene Meynung, daß die ernährende, empfindende und denkende Seele Eine Substanz ausmache, und als solche schlechthin und eigentlich sterblich, in gewisser Beziehung aber und uneigentlich unsterblich sey. Er faßt daher die Momente der obigen Widerlegung noch einmal dogmatisch zusammen, und verweilt besonders bey dem Satze, daß die Seele ohne Phantasmen gar nicht denken, daß sie auch das Allgemeine nur in dem Besondern (d. i. in den Phantasmen) denken könne. Die menschliche Seele ist zwischen den reinen und ewigen Intelligenzen, die abgesonderte Substanzen, Bewegkräfte, aber selbst unbeweglich, ohne Disharmonie, ohne Zusam-

*) Pomponatius schließt seine Kritik der Unsterblichkeitslehre des Thomas eben so bescheiden, wie er sie anfängt; dießmal, wie es scheint, mit einer Anspielung auf seine kleine körperliche Figur (p. 41.): Haec autem dicta sint, non vt tanto philosopho contradicamus; (quid enim pulex contra elephantem?) sed studio addiscendi.

Zuſammenſetzung und Miſchung ſind, und zwiſchen den materiellen Subſtanzen ein Mittelweſen; ſie hat von beyden etwas, aber am meiſten von den letztern. Intellectus et voluntas in nobis non ſunt ſincere immaterialia, ſed ſecundum quid et diminute, vnde verius et *ratio*, quam *intellectus* appellari dicitur; non enim, vt ita dixerim, *intellectus* eſt, ſed *veſtigium* et *vmbra intellectus* *). Das Reſultat aus der ganzen Unterſuchung des Pomponatius, welches zugleich zeigt, wie er ſich die eigentliche Sterblichkeit und die uneigentliche Unſterblichkeit der Seele dachte, iſt folgendes**): Der Verſtand an ſich iſt ſchlechthin und als Verſtand durchaus rein, unvermiſcht, und von der Materie geſondert. Dem menſchlichen Verſtande aber kommen nicht nur dieſe Eigenſchaften, ſondern auch die entgegengeſetzten zu. Denn er iſt von dem Körper als ſeinem Subjecte getrennt, aber nicht von eben demſelben als ſeinem Objecte. Der Verſtand an ſich und als ſolcher iſt auch auf keine Weiſe die Form (actus) des organiſchen Körpers, weil die reine Intelligenz keines Organs zum Denken bedarf, ſondern nur zur Bewegung. Hingegen der menſchliche Verſtand als ſolcher iſt die Form des organiſchen Körpers als ſeines Objects, und iſt in dieſem

*) Ibid. cap. IX. p. 52.

**) p. 55. *Intellectus abſolute et qua intellectus* eſt, omnino immixtus et ſeparatus eſt, at *humanus* vtrumque retinet. Nam ſeparatur a *corpore* vt *ſubjecto*, non ſeparatur vero ab *objecto*. *Intellectus* etiam *qua intellectus* nullo modo eſt actus corporis organici, quoniam intelligentiae non indigent organo ad intelligendum, ſed tantum ad mouendum. At *intellectus humanus, qua humanus*, eſt actus corporis organici vt *objecti*, et ſic non ſeparatur, non autem *vt ſubjecti*, et ſic ſeparatur.

sein Betrachte nicht von dem Körper trennbar, wie er von ihm als Subiecte trennbar ist. Es ist demnach in der Aristotelischen Behauptung, zu welcher sich Pomponatius bekante, daß die Seele eigentlich sterblich und uneigentlich unsterblich sey, kein Widerspruch. Die Seele ist unsterblich als bloßer reiner Verstand, dem keine sinnliche Empfindung, kein Bewußtseyn, kein Gedächtniß, keine Phantasie zukommen; sie ist sterblich als menschlicher Verstand, sofern sie die Form des organischen Körpers, das Princip der lebendigen thätigen Wirksamkeit desselben ausmacht, sinnliche Empfindung, Bewußtseyn, Gedächtniß und Phantasie hat, die mit dem organischen Körper aufhören, da eine Form des organischen Körpers, getrennt von diesem selbst, undenkbar ist. Der Seele als reinem Verstande ist der Körper Subject, und sie ist von ihm abgesondert. Der Seele als menschlichen Verstande ist der Körper Object, und sie ist von ihm unzertrennlich. Die Seele als reiner Verstand ist immateriell und im Körper; eben dieselbe als menschlicher Verstand ist materiell und gehört zum Körper *).

In

*) Das vernünftige Seelenwesen (anima intellectiua) des Aristoteles und nach ihm des Pomponatius, in der Absonderung von dem ernährenden und empfindenden Seelenwesen (anima vegetatiua et sensitiua) gedacht, ist nichts anders, als das reine Denkprincip, die reine Vernunft, das reine Selbstbewußtseyn, das reine Ich der neuesten Philosophen. In dem Menschen ist dieß reine Ich nothwendig mit dem sinnlichen verbunden, indem es nur in seinem Verhältnisse zu diesem abstrahirt und unterschieden werden kann; daher verschwin-

In den folgenden Capiteln ſeines Buchs beſchäfftigt ſich Pomponatius mit der Auflöſung der wichtig-

det die Vorſtellung jenes für den Menſchen, und wird = x, ſobald es abſolut und ohne das ſinnliche Ich genommen wird. Mag man alſo ein abſolutes reines Denkprincip ſtatuiren, ſo iſt dieſes doch ohne Bewußtſeyn, und folglich ſo gut wie gar nicht vorhanden, wenn es auch nach dem Tode des Körpers fortdauert. Dieſe Fortdauer des reinen Denkprincips (anima intellectiua) nach dem Tode, jedoch ohne Bewußtſeyn, nennt Pomponatius die uneigentliche Unſterblichkeit der Seele. Das ſinnliche Ich, auf welchem das ſinnliche Bewußtſeyn beruht, rechnet P. zum Körper, weil er es als Form dieſes betrachtet. Es wird alſo zugleich mit dem Körper durch den Tod aufgehoben, und dieß iſt die eigentliche Sterblichkeit der Seele. Ob die Peripatetiker hierin Recht oder Unrecht hatten, läßt ſich nicht entſcheiden; da ſich nicht einſehen läßt, ob das Princip der Empfindung in dem abſoluten Ich enthalten ſey, oder der organiſche Körper eine nothwendige Bedingung desſelben ausmache. Aus empiriſch theoretiſchen Gründen iſt das letztere am wahrſcheinlichſten, und inſofern muß man dem P. beypflichten, wenn er ſagt, die Sterblichkeit der Seele habe mehr für ſich, als die Unſterblichkeit. Es iſt merkwürdig, daß die Peripatetiker in ihrer Unſterblichkeitslehre das reine Ich bloß als intelligentes in Erwägung zogen, und ob ſie ihm gleich auch den Willen beylegten, doch nicht unterſuchten, was aus dieſem etwa für die Unſterblichkeit folge. Das wollende Ich hätte ſie auf den Begriff des Ich als Kraft führen müſſen, und damit hätten ſie ein reales Merkmal für dasſelbe gewonnen, was dem bloßen intelligenten Ich fehlte, das ſich für die Vorſtellung in einen logiſchen Singular verliert. Ferner wären ſie dadurch auf den Begriff des Ich als Princips der Freyheit geleitet, und hätten die Immaterialität desſelben noch mehr bewähren können. Gleichwohl, genau beſehen, wäre doch hiermit die Unſterblichkeitslehre nicht beſſer begründet worden. Daß

das

tigsten Zweifel und Einwürfe, die seiner Vorstellungsart im Wege stehn. Ist die Seele sterblich, so ist nicht

das reine Ich unsterblich sey, behaupteten die Peripatetiker ausdrücklich. Ob es aber Bewußtseyn (Empfindung) habe ohne den Körper? war die Frage. Diese ließ sich noch weniger aus dem Begriffe des frey wollenden Ich als solchen entscheiden; denn gerade die Freyheit erhebt sich über alle Bedingungen der Sinnlichkeit. Eine Unsterblichkeit aber ohne Bewußtseyn, die bloße Fortdauer der intelligenten und frey wollenden Substanz, die doch ohne sinnliche Anschauungen und Triebe (Phantasmen) nichts wirklich erkennen und wollen kann, ist in der That nur Sterblichkeit. Die Philosophie des Pomponatius ist durch keinen metaphysischen Dogmatismus aus der Natur des Seelenwesens selbst zu widerlegen, und von dieser Seite ist sie für die Philosophie als Wissenschaft überhaupt höchst interessant. Sie zeigt, daß der metaphysische Dogmatismus von der Seele, streng durchgeführt, die Sterblichkeit derselben zur fast unvermeidlichen Folge habe, und das Gegentheil wenigstens nie erwiesen werden könne. Ich halte die Untersuchung des P. für die unbefangenste und wahrhaft philosophischste in ihrer Art, die über diesen Punct existirt. Wer gegen den P. die eigentliche Unsterblichkeit der Seele beweisen will, hat nicht die Fortdauer der Substanz der Seele zu beweisen; denn diese behauptet P. selbst; sondern die Möglichkeit des Bewußtseyns und der Identität der Person nach dem Tode, und der Beweis ist unmöglich. Hierauf hat, nächst dem Aristoteles, Pomponatius mehr, als irgend ein anderer, mit Recht aufmerksam gemacht. Sein Schüler Jacob Zabarella, und späterhin Cremonini, thaten dasselbe. Es ist unbegreiflich, daß die neuern metaphysischen Demonstratoren der Unsterblichkeit entweder gar nicht, oder nur beyläufig, hierauf Rücksicht genommen haben, als ob sich das Bewußtseyn nach dem Tode von selbst verstände, wenn man nur die Fortdauer des Ich als reinen Subjects bewiesen hätte. Die Materie des Körpers dauert

nicht einzusehen, wozu der Mensch eigentlich bestimt sey und wozu er vor den Thieren die Vernunft voraus habe. Er ist unter jener Voraussetzung ein desto elenderes Wesen, da er durch seine Vernunft eine Idee von Glückseligkeit hat, die den Thieren fehlt, und der Tod ihm um so schrecklicher erscheinen muß. Er darf alsdenn (vernünftigerweise) in keinem Falle, auch nicht aus Pflicht, aus Vaterlandsliebe, aus Freundschaft, sein Leben in Gefahr setzen, wobey die schönsten und erhabensten Tugenden der Menschheit verschwinden müssen. Gott ist alsdenn entweder nicht Regierer der Welt, oder er ist ein grausamer Tyrann, welche Sätze beyde gleich frevelhaft sind. Alle Gesetzgeber, alle Religionsstifter, die gesamte cultivirte Menschheit, die ein Leben nach dem Tode glaubten und noch glauben, haben sich betrogen, was doch sehr seltsam wäre. Die historische Wahrheit aller Zeugnisse und Erzählungen von Geistererscheinungen, Geisterbesitzungen, Geisterprophezeihungen, muß man leugnen. Aristoteles ist mit sich selbst im Widerspruche, indem er die Sterblichkeit der Seele behauptet, und doch in seiner Ethik bemerkt, daß das Schicksal der Nachkommen die verstorbenen Vorfahren afficire, und daß gute Handlungen nach dem Tode belohnt werden. Räthselhaft ist es endlich, daß gerade die edelsten Men-

nach dem Tode auch fort; aber sie bleibt nicht menschlicher Körper. Statt also die Lehre des Pomponatius, wenn man ja mit ihr bekant geworden war, zu verkätzern, hätte man sie widerlegen sollen. — Daß übrigens auch das so genannte reine Ich nur eine Grundvorstellung der Seele, nicht die Seele selbst sey; diese Entdeckung hatten Aristoteles und Pomponatius noch nicht gemacht. Sie war der Kantischen Philosophie vorbehalten.

Menschen von jeher die Unsterblichkeit hofften, und nur die schlechtesten sie leugneten *).

Die Antworten, welche Pomponatius auf diese Einwürfe giebt, sind sehr scharfsinnig, aber sehr unbefriedigend. Die Bestimmung des Menschen, sagt er, kann nur eine solche seyn, wie sie seiner Natur angemessen ist; er hat nicht Ursache, sich zu beschweren, daß ihm kein besseres Loos zu Theile wurde, als seine Natur mit sich bringt, so wenig wie der Stein sich mit Recht beschweren könte, daß er kein empfindendes Wesen ist. Die menschliche Natur läßt aber sowohl in den Individuen als in der Gattung keine andere Bestimmung zu, als daß die speculativen, moralischen und mechanischen Anlagen ausgebildet werden, und zwar von jedem Individuum nach der besondern Beschaffenheit dieser Anlagen bey ihm, und nach dem Verhältnisse, in welchem es sich zur gesamten Menschheit befindet. Die Ausbildung der moralischen Anlagen ist hierbey die wichtigste, weil sie zur Erhaltung des Menschengeschlechts die nothwendigste ist; dahingegen die Ausbildung der übrigen nur secundum quid statt zu haben braucht und statt haben kann. Alle Menschen müssen gerecht seyn; aber

*) Ibid. cap. XIII. Den letzten Einwurf drückt P. folgendermaßen aus S. 56: Omnes hujus sententiae (mortalitatis animorum) sectatores fuerunt et sunt viri impiissimi et scelestissimi, sicut *Epicurus* ignauus, flagitiosus *Aristippus*, insanus *Lucretius*, *Diagoras*, dictus Athenis Epicureus, *bestialissimus Sardanapalus*, et omnes quorum conscientia premitur a flagitiosis criminibus; at contra viri sancti et justi, quorum immaculata est conscientia, asseuerauter eam (animam) immortalem pronuntiant.

aber nicht alle brauchen vollkomne Philoſophen oder Tauſendkünſtler zu ſeyn; viel mehr fodert das Interesſe der Menſchheit, daß höhere und geringere Talente, Kentniſſe, Kunſtfertigkeiten, auf die mannichfaltigſte Art unter den Individuen vertheilt ſind, wodurch einer von dem andern abhängig wird und alle zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke hinwirken. Dieſe ſeine Beſtimmung hat der Menſch zu verfolgen, ſo weit ſeine Natur es zuläßt, welcher ſelbſt ſie durchaus angemeſſen iſt; mit dem Tode hört ſie auf; nur unter der Bedingung des Todes hat der Menſch das Leben bekommen; zu fürchten hat er den Tod nicht; denn nach dem Tode iſt nichts. Vor den Thieren aber hat er, ungeachtet der Sterblichkeit, doch durch ſeine edlere Natur ſelbſt die größten Vorzüge *). — Die Pflicht, die zu ihrer Erhaltung unter gewiſſen Umſtänden Aufopferung der Güter und Freuden des Lebens, ja des Lebens ſelbſt, erheiſcht, verliert durch die Behauptung der Sterblichkeit der Seele an Würde und Verbindlichkeit nichts. Unter mehr Gütern iſt

*) *Pomp.* de imm. cap. XIV. p. 93. Quare *vniuerſalis finis generis humani* eſt, *ſecundum quid* de Intellectu *ſpeculatiuo* et *factiuo* participare, *perfecte* autem de *practico*. *Vniuerſum* enim *perfectiſſime conſeruaretur*, ſi omnes homines eſſent *ſtudioſi* et optimi, ſed non, ſi omnes eſſent *philoſophi*, vel *fabri*, vel *domificatores*. Neque ita eſt in virtutibus moralibus, ſicut in artibus et ſcientiis, quod vna impediat aliam, et incumbere vni impediat incumbere alteri; verum virtutes morales ſunt connexae, et qui perfecte habet vnam, habet omnes. — Quis mallet eſſe lapidem vel cervum longae vitae, quam hominem quantumcunque vilem? — Nam quaecunque particula ſcientiae et virtutis praeponenda eſt omnibus delectationibus corporalibus, immo et regnis ipſis, in quibus ſuperabundant tyrannides et vitia.

ist das größere, so wie unter mehr Uebeln das kleinere, zu wählen. Die Tugend belohnt sich durch Glückseligkeit, das Laster bestraft sich durch Elend; jene ist also immer vorzuziehen. Der Tod aus Pflicht, aus Vaterlandsliebe, aus Freundschaft, ist für edle Menschen besser als ein Leben voll Schande, voll Kummer über die Schmach des Vaterlandes und das Elend der Geliebten. Wie könte also die Ueberzeugung von der Sterblichkeit der Seele der Tugend Abbruch thun? *) — Auch die Gottheit sucht Pomponatius zu rechtfertigen. Ungeachtet der Sterblichkeit der Seele bleiben Verdienst und Schuld nie wirklich unvergolten. Zuvörderst ist die Tugend ihre eigne Belohnung, da sie durch sich selbst den Menschen glücklich macht, und das Laster seine eigene Strafe. Ferner wenn außerdem das Gute zufällig belohnt wird, so scheint es an seinem Werthe dadurch zu verlieren; im Gegentheile, wenn es unbelohnt bleibt, am Werthe zu gewinnen. Aristoteles, als er einst gefragt wurde, was er der Philosophie verdanke? erwiederte: daß ich das, was ihr aus Hoffnung einer Belohnung oder aus Furcht vor der Strafe thut, aus Liebe zur Tugend und aus Abscheu vor dem Laster thue. Warum übrigens einige Menschen zufällig belohnt oder bestraft würden oder nicht? das, meynte P., gehöre nicht für die gegenwärtige Untersuchung **). — Da

*) Ibid. p. 98.

**) Nullum malum est essentialiter impunitum, neque bonum essentialiter irremuneratum. — Praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit. — Poena vitiosi est ipsum vitium, quo nihil miserius, nihil infelicius esse potest. — Quando bonum accidentaliter praemiatur, bonum essentiale videtur diminui, neque remanet in sua perfectione.

Da kein Menſch vom Irrthum frey iſt, ſo iſt es kein Verbrechen zu behaupten, daß auch alle Menſchen in einer gewiſſen Meynung ſich geirrt haben. Angenommen, es gebe nur drey Religionen, die chriſtliche, jüdiſche und mahometaniſche, ſo ſind die beyden letztern falſch, und doch hat ein ſehr großer Theil der Menſchen an ſie geglaubt und glaubt noch daran. Dazu komt, daß die Geſetzgeber auch politiſche und moraliſche Zwecke hatten, warum ſie die Lehre von der Unſterblichkeit und einem Zuſtande der Vergeltung nach dem Tode unter die Glaubensartikel aufnahmen *). — Die Geiſterbeſitzungen, Geſpenſterſcheinun-

Exempli cauſa, aliquis virtuoſe operatur ſine ſpe praemii, alter vero cum ſpe praemii, actus ſecundi non ita virtuoſus habetur, ſicut primi, quare magis eſſentialiter praemiatur is, qui non accidentaliter praemiatur, eo, qui accidentaliter praemiatur. — Cur autem aliqui praemiantur vel puniuntur accidentaliter, aliqui vero non, non eſt praeſentis propoſiti.

*) Nachſtehende Stelle ſcheint mir in dem ganzen Tractate des Pomponattus de immort. anim. die kühnſte, und wegen des Misbrauchs, der von ihr gemacht werden kann, die gefährlichſte zu ſeyn (p. 103.): *Politicus* eſt *medicus animorum*, propoſitumque Politici eſt, facere hominem magis *ſtudioſum*, quam *ſcientem*, modo ſecundum diuerſitatem hominum diuerſis ingeniis incedendum eſt ad hunc finem conſequendum. Aliqui enim ſunt *homines ingenui et bene inſtitutae naturae*, adeo quod *ad virtutem inducuntur ex ſola virtutis nobilitate et a vitio retrahuntur ex ſola ejus foeditate*, et hi *optime diſpoſiti* ſunt, licet *perpauci* ſunt. Aliqui vero ſunt *minus bene diſpoſiti*, et hi *praeter* nobilitatem virtutis et foeditatem vitii, *ex praemiis, laudibus et honoribus*, *ex poenis, vituperiis et infamia*, ſtudioſe operantur et vitia fugiunt, et hi in *ſecundo gradu* ſunt. Aliqui vero propter ſpem *alicujus boni*

nungen, Visionen u. w. erklärt Pomponatius theils für fabelhaft, theils für Priesterbetrug *), theils führt er sie auf optische Täuschungen, auf Geburten der Phantasie u. w. zurück. — Eben so zeigt er, daß Aristoteles Lehre von der Sterblichkeit der Seele mit seinen Behauptungen in der Ethik nicht im Widerstreite stehe, da diese sich nur auf das gemeine

boni et timorem *poenae corporalis* studiosi efficiuntur. Quare vt talem *virtutem* consequantur, statuunt politici vel *aurum*, vel *dignitatem*, vel aliquid tale; vt *vitia* vero fugiant, statuunt vel in *pecunia*, vel in *honore*, vel in *corpore*, seu *mutilando* membrum, seu *occidendo* puniri. Quidam vero ex *ferocitate* et *peruersitate naturae nullo horum mouentur*, vt quotidiana docet experientia, *ideo* posuerunt *virtuosis in alia vita praemia aeterna*, *vitiosis vero aeterna damna*, quae *maxime terrerent*. Major pars hominum, si bonum operatur, *magis ex metu aeterni damni*, quam *spe aeterni boni* operatur bonum, cum damna sint magis nobis cognita, quam illa bona aeterna; et quoniam hoc vltimum ingenium *omnibus hominibus* potest prodesse, cujuscunque gradus sint, *respiciens* legislator *pronitatem viarum ad malum*, *intendens communi bono* sanxit: *animam esse immortalem*, *non curans* de *veritate*, sed tantum de *probitate*, vt inducat homines ad virtutem; neque accusandus est Politicus.

*) Ibid. p. 106. Multi sacerdotes et templorum custodes *quatuor virtutes cardinales* commutauerunt in *ambitionem*, *auaritiam*, *gulam* et *luxuriam*, et ad haec vitia omnia alia consequuntur. Quare vt optatis perfruantur, his *fraudibus et fictionibus* vtuntur, sicut tempestate nostra aliquando contigisse scimus. Den Dämon des Sokrates und überhaupt die so genannten Schutzgeister deutet Pomponatius sonderbar genug astrologisch, so daß das Verhängniß jedes Menschen, was er einem Genius zuschreibt, eine Wirkung der Constellation ist, unter welcher er gebohren ward.

meine Vorurtheil beziehen. — Den letzten Einwurf leugnet er geradezu. Er beweist aus der Literargeschichte, daß auch sehr vortreffliche Menschen, unter denen er den Homer, Simonides, Hippokrates, Galen, Plinius, Seneca, nennt, die Sterblichkeit der Seele; hingegen sehr schlechte die Unsterblichkeit annahmen. Er setzt hinzu: Perfectius asserentes animam mortalem melius videntur salvare rationem virtutis, quam asserentes ipsam immortalem. Spes namque praemii, et poenae timor, videntur servitutem quandam importare, quae rationi virtutis contrariatur *).

So

*) Auch in der Art, sowohl wie Pomponatius die obigen Einwürfe darstellt, als wie er sie zu heben sucht, wird man den hellen trefflichen Kopf nicht verkennen. Die größte Bewunderung verdient die Reinheit seines Moralprincips, die er sogar durch die Voraussetzung der Sterblichkeit der Seele zu begründen sucht. Seine Denkart hat hierin viel Aehnliches mit der eines der neuesten Philosophen, des Verfassers der Briefe über den Atheismus. Indessen beweist sein Raisonnement doch nicht immer, was es beweisen soll. Man kann und muß ihm 1) allerdings zugeben, daß die Bestimmung des Menschen der Natur desselben entsprechen müsse. Daraus aber folgt nicht, daß sie, wie bey den Thieren, auf das irdische Leben beschränkt sey. Gerade weil der Mensch ein freyes Vernunftwesen ist, durch welchen Charakter er sich von der organischen und thierischen Welt specifisch unterscheidet, finden seine Anlagen in diesem Leben das Ziel ihrer Ausbildung nicht. Dieß berechtigt unstreitig zu einem praktischen Vernunft-Glauben an die Unsterblichkeit, und, was insbesondre die Ausbildung der moralischen Anlagen betrifft, auch zum Glauben an die Erhaltung der Identität der Person nach dem Tode, wenn gleich das Wie hierbey theoretisch unerklärlich bleibt. 2) Wird die Seele als sterblich angenommen, so ist offenbar die Erhaltung des Lebens

So blieb das Resultat von der eigentlichen Sterblichkeit und uneigentlichen Unsterblichkeit des menschlichen Lebens und der irdischen Glückseligkeit das höchste Gut. Daß Tugend und wahre Glückseligkeit identisch seyen, ist falsch, und selbst der Aristotelischen Philosophie zuwider. Die Tugend ist die Bedingung der wahren Glückseligkeit in einer moralischen Weltordnung, aber sie ist nicht die Glückseligkeit selbst. Die Pflicht beruht demnach entweder, wenn die Seele sterblich ist, auf einem blinden Eigensinne der Vernunft, die es mit ihrem Gebote auf ihre eigene Zerstörung anlegt, was in sich selbst widersprechend ist; oder sie behält nur Verbindlichkeit, so lange ihre Erfüllung die Glückseligkeit überwiegt, die eine Folge der Nichterfüllung seyn würde. Dabey geschähe aber doch die Erfüllung der Pflicht aus Eigennutze. Denn wenn ich lieber den Tod wähle, als ein Leben voll Schande oder Kummer und Elend, so handle ich nicht aus reiner Pflicht, sondern nur, um dem Elende zu entgehen. Dieß ist gleichwohl dem Moralprincipe des P. entgegen. Die Seele muß demnach entweder unsterblich seyn, oder die Pflicht vernichtet sich selbst. 3) Daß die Tugend um desto edler wird, je uneigennütziger sie ist, je mehr sie im Leben mit Widerwärtigkeiten und Leiden zu kämpfen hat, und je weniger sie auf Belohnung in einem künftigen Zustande rechnet, ist wahr. Nur rechtfertigt dieß die Gottheit nicht, falls die Seele sterblich ist. Denn gerade die ediere Tugend fodert von der Gerechtigkeit Gottes eine desto höhere Glückseligkeit. Das Misverhältniß zwischen Verdienst und Belohnung, Schuld und Strafe, das in der Welt bemerkt wird, und dessen Gründe P. übergehen zu können glaubte, bedurfte hier allerdings einer Aufklärung; sofern er nicht einräumen wollte, daß darin, wenn man es auf die Gerechtigkeit Gottes beziehe, ein Argument für die Unsterblichkeit liege. 4) Daß eine Meynung bey der gesamten Menschheit, oder einem großen Theile derselben, allgemein galt oder noch gilt, ist freylich kein Beweis für ihre Wahrheit. Aber der Umstand verdient allemal Untersuchung, zumal wenn es Meynungen sind, die mit dem praktischen Leben zusammenhangen, und also auch

in

lichkeit der Seele übrig, das Pomponatius vorher aus metaphyſiſchen Gründen entwickelt hatte. Er ſtellte dieſes Reſultat jedoch am Schluſſe ſeines Buchs nicht dogmatiſch, ſondern nur ſkeptiſch auf, und überläßt es der Gottheit, das Problem zu entſcheiden. Dieſer gezieme es nicht, die Menſchheit hierüber in der Unwiſſenheit zu laſſen, da die Meynung von der Unſterblichkeit oder Sterblichkeit der Seele ſo großen Einfluß auf ihr praktiſches Leben habe. Dieß führt ihn denn auf die Lehre des Chriſtenthums, welcher zufolge die Seele unſterblich iſt, und die er als göttliche Offenbarung unbedingt für gültig anerkennt, zum mindeſten den Worten nach. Animam eſſe immortalem, eſt articulus fidei. Ergo probari debet per propria fidei; medium autem, quo innititur fides, eſt reuelatio et ſcriptura canonica.

Wird die Frage aufgeworfen: wie es in der That um die wahre und ernſtliche Ueberzeugung des Pomponatius von der Unſterblichkeit oder Sterblichkeit der

in der praktiſchen Natur des Menſchen einen Grund vermüthen laſſen. Dieſe Unterſuchung hat P. ſehr uns vollſtändig ausgeführt. Den ältern Geſetzgebern und Religionsſtiftern traut er eine raffinirtere Politik zu, als ſie hatten. Hätte Leo X. eine neue Religion geſtiftet, könte er wohl ſo raiſonnirt haben, wie P. die alten Geſetzgeber und Religionsſtifter raiſonniren läßt; aber dieſe letztern folgten gewiß in der Lehre von der Unſterblichkeit ihren eignen Ahndungen oder dem Glauben ihrer Zeitgenoſſen. 5) Was P. gegen den Beweis der Unſterblichkeit aus den Geſpenſtern, Viſionen u. w. beybringt, und ſeine Ausgleichung der vermeynten Widerſprüche des Ariſtoteles, verdienen Billigung. In dem letztern Argumente iſt außer mehrern hiſtoriſchen Unrichtigkeiten auch das eine falſche Behauptung, daß die Leugner der Unſterblichkeit die Tugend beſſer begründen, als die Vertheidiger derſelben, wie aus dem obigen (Nro. 2. 3) erhellt.

der Seele gestanden habe? so kann man nach den vorhandenen historischen Datis nicht anders antworten, als daß er als Philosoph der reinen Peripatetischen Lehre gemäß und auch aus anderweitigen Vernunftgründen die Unsterblichkeit der Seele gar sehr bezweifelt, die Existenz eines befriedigenden Beweises für dieselbe aus der Vernunft und Erfahrung geleugnet, und dagegen die Sterblichkeit der Seele für ungleich wahrscheinlicher gehalten; allein als Christ die Vernunft dem Glauben an die Offenbarung, welche die Unsterblichkeit und einen Zustand moralischer Vergeltung nach dem Tode verheißt, unterworfen habe. Ob es ihm mit diesem Glauben an die positive Religionslehre ein Ernst gewesen sey, läßt sich nicht mit Zuverlässigkeit bestimmen. Als Gegengrund könte man angeben, daß er die Einführung der Lehre von der Unsterblichkeit als Glaubensartikel den Religionsstiftern, von denen er kurz vorher des Christus, Moses, und Mahomet ausdrücklich erwähnt, zur Politik anrechne. Auf der andern Seite aber versichert er seine Ueberzeugung von der Göttlichkeit Christi und der Lehre desselben so bestimt und feyerlich, und die moralischen Gesinnungen, die er äußert, sind so lauter und herzlich, daß die unparteyische Wahrheitsliebe eines Geschichtschreibers der Philosophie es sich schwerlich erlauben darf, ihn geradehin für einen weltklugen Heuchler in diesem Puncte zu erklären, wenn sie auch nicht ableugnen kann, daß der Verdacht gegen ihn sehr groß ist; zumal da es eine gewöhnliche in den meisten Fällen leere und nichts sagende Entschuldigungsformel der Philosophen vor und nach ihm war, daß ihre philosophische Muse sich bescheide, und die Autorität der Kirche auch in Sachen der Philosophie unbedingt anerkenne.

Ein

Ein anderes nicht minder wichtiges philosophisches Werk des Pomponatius ist: De fato, libero arbitrio et de praedestinatione libb. V. *). So viel auch schon über diese schwierigen Gegenstände von ältern und neuern Schriftstellern geschrieben und verhandelt war, so fand er sich dennoch nicht befriedigt. Das erste Buch ist besonders gegen das dem Lieblingsphilosophen des damaligen Zeitalters, dem Alexander Aphrodisiaeus, beygelegte Werk de fato gerichtet; die übrigen betreffen die Vorstellungsarten anderer Peripatetiker und NichtPeripatetiker, und des Pomponatius eigene Ansicht. Er nimt auch in dieser Schrift, wie in dem Tractate de immortalitate animae, die Miene und den Ton eines Skeptikers an, der nur seine Zweifel und eigene Unwissenheit darlegen wolle, um desto leichter und besser von andern belehrt werden zu können, wiewohl doch seine Untersuchung selbst, und die Resultate, welche er daraus zieht, ihrem wesentlichen Inhalte nach sehr dogmatisch sind.

Alexander von Aphrodisias vertheidigte den unbedingten Indeterminism gegen die Stoiker; aber seine Gründe schienen dem Pomponatius, so viel Achtung er auch gegen jenen Peripatetiker hatte, nicht bündig genug, und er nahm selbst die Partey der Stoiker bis auf einen gewissen Punct wider

*) Die erste Ausgabe erschien zu Venedig 1525 fol.; nachher nebst dem Buche de incantationibus zu Basel 1567; 8. durch Besorgung des Wilhelm Gratarolus. Das letztere Buch hat eben dieser 1556 und 1566 ebendaselbst auch besonders abdrucken lassen. Ich habe mich der Ausgabe des Gratarolus vom Jahr 1567 bedient.

wider ihn *). Der erstere behauptete: es gäbe keine bestimte Ursachen zufälliger Dinge, indem sie sonst nicht zufällig seyn würden; durch das Fatum der Stoiker werde alle Zufälligkeit aufgehoben, weil unter Voraussetzung immer nothwendig determinirender Ursachen Nichts in eben der Zeit geschehen oder nicht geschehen könne; die Freyheit werde dadurch bewiesen, daß die Menschen sich über ihre Handlungen vorher berathschlagen, daß man Handlungen lobe oder tadle, daß Handlungen bereuet würden; die Freyheit im Menschen sey Thatsache, nach deren Grunde man eben so wenig weiter fragen dürfe, wie nach den Gründen von Grundeigenschaften natürlicher Dinge, z. B. warum das Feuer wärme?

Pomponatius antwortete hierauf: daß, sofern die Ursachen sämtlich gegeben sind, auch nothwendig die Wirkung erfolgen müsse, und also auch das Zufällige allemal seine bestimte Ursache habe. Der Zufall als solcher könne nur gelten in Beziehung auf die mangelhafte Erkentniß der Ursachen, und in dem Betrachte könne er mit dem Fatum sehr gut bestehen. Was aber das Argument für die Freyheit anlangt, das von der Berathschlagung der Menschen über ihre Handlungen, dem Lobe und Tadel derselben, der Reue u. w. hergenommen wird, so läßt sich diesem Folgendes entgegnen: Der Wille wird entweder von außen bestimt, (denn irgend wodurch muß er doch bestimt werden); oder er bestimt sich selbst. Das erstere führt abermals zum Determinism. Dem andern widerspricht der Aristotelische

*) *Pomponat.* de fato, libero arbitr. et praedestinatione lib. I. cap. 2. sq.

lische Grundsatz: daß dieselbe Ursache sich nicht so und anders zugleich bestimmen kann; wodurch folglich die freye Selbstbestimmung des Willens wegfällt. Die Berathschlagung gehört mit zu der Reihe der determinirenden Ursachen. Die Reue ist eine determinirte Wirkung; das Geschehene wird nicht durch sie ungeschehen gemacht; und sie beruht auf der Einbildung, daß Jemand hätte anders handeln können, als wie er gehandelt hat. Lob und Tadel, Verdienst und Schuld, sind auf gleiche Weise in den Plan des Determinismus verflochten. Der Mensch kann nicht Herr seiner Handlungen seyn, wenn alles von Gott voraus bestimt, und mit unabänderlicher Gewißheit vorausgewußt wird. So waren Alexander's Argumente gegen das Stoische Fatum vom Pomponatius widerlegt.

Aber es war nicht die Absicht des letztern, den Determinism hierdurch schlechthin zu begründen. Er wollte vorerst nur zeigen, daß derselbe vom Alexander noch nicht zerstört sey; und machte nun den Uebergang zu einer tiefer eindringenden auch die Vorstellungsarten anderer philosophischer Parteyen über diese Materie strenge prüfenden Untersuchung *). Er nahm den Begriff des Schicksals in der gemeinen Bedeutung, daß alle Ereignisse in der Welt nothwendig nach einem äußern Grunde so erfolgen, wie sie erfolgen, und das Gegentheil derselben schlechthin unmöglich war, so daß auch das, was nicht geschieht, darum nicht geschieht, weil es nicht hat geschehen können. Dem Schicksale correspondirt die göttliche Vorsehung und steht entgegen die Freyheit. Ob die Freyheit eine Eigenschaft Gottes, der

Engel,

*) Ibid. lib. II. cap. I. sq.

Engel, oder der Intelligenzen überhaupt sey, komt hierbey nicht in Betrachtung; genug der Mensch ist sich eines solchen Vermögens bewußt; und wenn dieß Vermögen des Menschen nur Realität hat, so kann nicht Alles durch das Schicksal bestimt werden. Mit der Freyheit des Menschen aber scheint wiederum die göttliche Vorsehung im Widerstreite zu stehen; denn wenn diese alle Thätigkeiten der Weltwesen untrieglich erkent und alle regiert, so sind alle durch jene determinirt, und die Freyheit ist aufgehoben. Indem man also eine göttliche Vorsehung annimt, nimt man gewissermaßen ein Schicksal an, wodurch die Freyheit vernichtet wird; und indem man die Freyheit annimt, vernichtet man die göttliche Vorsehung und das Schicksal zugleich. Gleichwohl läßt sich das objective Daseyn der Freyheit, der Vorsehung, des Schicksals, jedes dieser Principien für sich genommen und außer Verbindung mit einander, nicht ableugnen. Es wäre gotteslästerlich, die Vorsehung, und es wäre der Erfahrung und dem Bewußtseyn zuwider, die Freyheit nicht anerkennen zu wollen. Für sich scheint auch jede sehr gut bestehen zu können; der Widerstreit offenbart sich nur dann erst, wenn sie in Beziehung auf dasselbe handelnde Subject vereinigt werden sollen. Hieraus entspringen die mannichfaltigen Behauptungen der Philosophen, von denen, wie hier Pomponatius vorläufig äußert, keine ist, die nicht große Schwierigkeiten zurückließe, und keine völlig genug thut.

Pomponatius stellt nun die verschiedenen philosophischen Vorstellungsarten, die ihm bekant geworden waren, auf, und beurtheilt sie mit großer Schär-

se, Genauigkeit und Unbefangenheit. Mit der historischen Richtigkeit muß man es aber nicht strenge nehmen. Er legt mehrern ältern Philosophen Raisonnements bey, an welche diese gar nicht dachten, und die er ihnen nur nach der Analogie ihres Systems überhaupt zutraute, oder aus andern einzelnen aus dem Zusammenhange mit ihrem übrigen Systeme gerissenen Meynungen folgerte, wenn gleich die angeblichen Urheber derselben selbst zum Theile das Gegentheil jener Meynungen der wahren Geschichte nach lehrten. Im Ganzen machte er sich die Philosophie seiner Vorgänger über Schicksal, Vorsehung und Freyheit, wie sie wohl hätte gewesen seyn können, und nahm dabey die historischen Data zu Hülfe, die er wußte und wie er sie wußte. Doch gilt dieses weniger von den Lehren der Peripatetiker, Stoiker, des Boethius, der christlichen Philosophen, in Ansehung deren er die historische Treue sorgfältiger beobachtete. In seiner Darstellung und Kritik der ältern Philosophie über Determinism und Indeterminism kann ich den Pomponatius hier nicht verfolgen; ich will nur die Hauptpuncte, um die sich seine Speculation herumdreht, und die Resultate angeben. Er hat schon fast alle Gründe und Gegengründe erschöpft, die der ältere Dogmatismus vor Erscheinung der neuesten Philosophie in dieser Materie vorbringen konte.

Einige ältere Philosophen behaupteten die Freyheit und leugneten die göttliche Vorsehung, weil, wie Protagoras und Diagoras voraussetzten, kein Gott oder keine Götter existirten; oder weil, wie Epikur annahm, die Götter ihre Zeit in müssiger seliger Ruhe verlebten, und sich um die Ereignisse in der Welt und die menschlichen Angelegenheiten gar nicht bekümmerten

ten, indem diese Sorge ihre Seligkeit mindern und unterbrechen würde; oder endlich, weil, was Cicero meynte, die Vorsehung und die Freyheit mit einander schlechthin unverträglich seyen. Andere gaben die Existenz der Freyheit zugleich mit der göttlichen Vorsehung zu; meynten aber, daß die letztere sich nur bis auf den Mond erstrecke, hingegen nicht auf die sublunarischen Dinge wegen der Zufälligkeit, Unregelmäßigkeit, Unbeständigkeit, und Vergänglichkeit derselben, welche Eigenschaften sich mit einer göttlichen Regierung jener Dinge durchaus nicht reimen ließen. P. bemerkt, daß diese Meynung fälschlich vom Chalcidius in dessen Commentare zum Timäus des Plato dem Aristoteles zugeschrieben werde, und widerlegt sie aus des letztern Ethik und dem Buche de bona fortuna *). Eine dritte Partey schloß zwar die Verwaltung der sublunarischen Welt nicht von der göttlichen Vorsehung aus, da jene durch den Einfluß der Gestirne bestimt werde, und die Bewegung der Gestirne unmittelbar von Gott abhange, Gott also doch mittelbar auf die sublunarische Welt einwirke. Allein um neben der göttlichen Vorsehung die Freyheit zu erhalten, unterschied sie den allgemeinen Charakter der sublunarischen Dinge von dem besondern; rechnete zu jenem die nothwendigen und unvermeidlichen Naturgesetze, die als solche der Vorsehung unterworfen, und eben deßwegen unabänderlich sind; zu diesem aber alle Zufälligkeiten, wohin auch

*) Ibid lib. II. cap. 4. Das hier vom Pomponatius angeführte Buch des Aristoteles de bona fortuna ist unecht. Indessen konte sich P wohl darauf berufen; denn es ist ein Cento aus den Ethicis ad Eudemum.

auch die Handlungen aus Freyheit gehören, die ihrer Natur nach der göttlichen Vorſehung unbekant und von ihr unabhängig ſind. Dieſe Partey, an deren Spitze eigentlich Ariſtoteles, und von ſeinen ſpätern Auslegern Themiſtius und Averrhoes ſtanden, leugnete alſo die Freyheit im Verhältniſſe zu der allgemeinen Vorſehung oder zu den nothwendigen Naturgeſetzen, und leugnete zugleich eine ſpecielle Vorſehung in dem Verhältniſſe zur Freyheit, ſofern dieſe unter dem Begriffe der zufälligen Natur ſteht. Da aber durch die Ariſtoteliſche Vorſtellungsart die Allmacht und Allwiſſenheit Gottes beſchränkt werden, indem die zufällige Natur von ihm unabhängig iſt; da ferner der allgemeine Charakter der ſublunariſchen Natur auf dem individuellen beruht, alſo die allgemeine Vorſehung die individuelle vorausſetzt: ſo waren vornehmlich die chriſtlichen Philoſophen mit jener nicht zufrieden, und ſuchten eine andere Auskunft auf verſchiedenen Wegen und mit mancherley von einander abweichenden Nebenbeſtimmungen. Nach den berühmteſten und ſcharfſinnigſten unter ihnen ſollte die Vorſehung Gottes nicht bloß allgemein, ſondern ſpeciell ſeyn, unbeſchadet der Zufälligkeit der Dinge und der menſchlichen Freyheit *). Die ſublunariſchen Dinge ſind gegen die Beſtimmung der himliſchen oft durch die Natur ihrer Materie widerſpänſtig, und daher rühren die zufälligen Ereigniſſe bey allen nothwendigen Geſetzen der Wirkſamkeit der Himmelskörper, die in der Vorſehung ihren Grund haben, und die ſich auch auf die individuelle ſublunariſche Natur erſtrecken. Auch die Freyheit des Menſchen wird durch die göttliche Vorſehung nicht aufgehoben; denn Gott will und ſieht vorher,

*) Ibid. lib. II. cap. 6.

her, daß der Mensch frey handelt und wie er handelt; der Mensch wird also immer frey handeln, und doch nie anders handeln, als wie es Gott vorher gesehen und gewollt hat. Wie kann aber die Gottheit ein freyes Handlen vorauswissen? Die Antwort ist: Die Vorsehung kann sich bloß auf künftige Handlungen beziehen, und die Bestimmung dieser allein hängt von dem freyen Willen ab. Sofern also Handlungen zukünftig sind, und lediglich als solche gedacht werden, kann die Gottheit sie nicht mit Zuverlässigkeit vorher wissen, eben weil die freye Bestimmung des Willens ungewiß ist. Aber die künftigen Handlungen werden einmal gegenwärtig, und sofern sie als gegenwärtig gedacht werden, weiß sie Gott mit Gewißheit. In Gott sind aber alle Zeiten gleich gegenwärtig; daher läßt sich das Nichtwissen künftiger freyer Handlungen als solcher und das Wissen eben derselben als gegenwärtiger in Gott zusammendenken. Der Erfinder dieser subtilen Sophisterey, um die Möglichkeit des göttlichen Vorauswissens der freyen Handlungen mit der Möglichkeit dieser freyen Handlungen als solcher selbst zu vereinbaren, war Thomas von Aquino, von welchem sie Pomponatius entlehnte. Eine andere Schwierigkeit blieb hierbey jedoch noch zu lösen übrig. Wenn Gott die künftigen Handlungen bloß als zufällige erkennt, so entsteht die Frage: Wer bestimt unter mehr möglichen zufälligen Handlungen die erfolgende wirkliche eines Menschen? Wird diese von Gott bestimt, so ist dadurch die Freyheit des Menschen aufgehoben; bestimt sie aber der Mensch selbst, so fließt hieraus erstlich eine Unabhängigkeit des Menschen von Gott, die dem Satze widerspricht, daß Gott der Grund alles Vorhandenen sey; und zweytens eine Abhängigkeit der

göttlichen Erkenntniß von dem frey handelnden Menſchen, indem jene erſt dadurch beſtimt wird, wie der Menſch wirklich handelt. Auguſtin hatte hierauf erwiedert: Die Urſache der wirklich erfolgenden freyen Handlung des Menſchen ſey nicht bloß in Gott, und nicht bloß in dem Menſchen, ſondern in beyden zu ſuchen; daher könne Gott ungeachtet der Freyheit des Menſchen doch immer Realgrund der Exiſtenz und Thätigkeit desſelben ſeyn, und umgekehrt könne der Menſch, ungeachtet die Cauſſalität Gottes ihn beſtimt, doch als frey gedacht werden. Aber mit Recht entgegnete Pomponatius, daß zwiſchen Gott und dem Menſchen als Urſachen desſelben Effects (einer menſchlichen Handlung) gar keine Gleichheit ſtatt finde, wie etwa zwiſchen zwey Menſchen, die beyde ein Schiff ziehen, von denen der eine ſo gut Urſache des Effects iſt, wie der andere. Der Menſch iſt als Urſache der Gottheit untergeordnet, und nur ein Werkzeug Gottes, das ſich nach dem Principe richten muß, von welchem ſeine Wirkſamkeit ausgeht. Daher fällt die Handlung des Menſchen allemal auf die Determination Gottes zurück. Um dieſer und noch mehreren mit der Vorſtellungsart der chriſtlichen Philoſophen verbundenen Schwierigkeiten ſich zu entziehn, meynt Pomponatius, hätten die Stoiker die Freyheit des Menſchen geleugnet, und dagegen eine göttliche Vorſehung angenommen, die aber ſelbſt nicht nach Nothwendigkeit, ſondern nach Freyheit handle, wiewohl, ſofern ſie handelt, der Effect nothwendig wird. Inzwiſchen ſtreiten auch gegen die Stoiſche Lehre die triftigſten Gründe noch außer denen, die Alexander von Aphrodiſias vorbrachte. Werden alle Ereigniſſe und auch alle menſchliche Handlungen durch Gott als den erſten Urheber der Reihe von Urſachen und Wirkun-

kungen bestimt; so erscheint Gott als das ungerechteste und grausamste Wesen, als das Princip alles Bösen und alles Uebels. Er hat selbst die Menschen determinirt, sofern sie gut oder böse handeln, und bestraft sie in der Hölle ohne ihre Schuld, und belohnt sie im Himmel ohne ihr Verdienst *). Die Begriffe des Wirklichen und Möglichen werden dadurch mit einander in einen ungereimten Widerstreit gebracht; denn eine Handlung, die nicht wirklich geschehen ist, hat alsdenn auch nicht geschehen können, z. B. ein Mensch, der nie gelacht hat, hat möglicherweise nicht lachen können. Auch müßte sich unser Bewußtseyn, welches die Freyheit als Thatsache enthält, auf das selt-

*) Ibid. lib. II. cap. I. p. 554. Videtur ex ista positione (Stoicorum) sequi, quod Deus sit omnium crudelissimus carnifex, super omnes carnifices injustissimus, et denique omni malitia refertus, immo omnis malitiae et defectus auctor; neque videtur, quod alium diabolum vel tentatorem malignum oportet ponere, quam ipsum Deum. Quid autem inopinabilius, quid stultius dici potest, quam talia de Deo dicere; imo horret animus, membra tremunt, totus homo efficitur extra se in audiendo vel excogitando talia de Deo. Apertum autem est, istud secundum Stoicos sequi, quoniam aut anima humana ponitur immortalis aut mortalis. Si immortalis, maxima pars hominum in aeternum cruciabitur in Inferno. Verum hoc non est ex defectu ipsarum animarum, quandoquidem secundum positionem ad talia sunt impulsae et ipso fato. Verum quid aliud de Deo dici potest, nisi ipsum maxime gaudere cruciatibus et ipsis delectari; aut parum laetari bonis hominis (hominibus), quandoquidem viri boni sint velut phoenices in Aethiopia. Quanta sit etiam ejus injustitia, non est difficile videre, quando aliquos nullo merito praecedente tantum extollit, aliquos et nullo demerito deprimit, quod maxime injustum videtur.

ſeltſamſte und unbegreiflichſte widerſprechen, wenn es wirklich keine Freyheit gäbe.

Alle bisher angezeigte Meynungen der ältern Philoſophen thun freylich der Kritik des Pomponatius nicht völlig Genüge; er bleibt aber doch bey der chriſtlichen und bey der Stoiſchen, als den beyden annehmlichſten, ſtehn, und verwirft die übrigen ſchlechthin. Zu der chriſtlichen bekante er ſich gleichwohl nur als Chriſt; zu der Stoiſchen aber als Philoſoph; denn in philoſophiſchem Betrachte ſetzt er der chriſtlichen Vorſtellungsart ſehr bedeutende und ſehr ſtark ausgedrückte Einwürfe entgegen *). Der erſte iſt die vorher erwähnte Schwierigkeit, wie des Menſchen Seyn und Handeln in Gott ſeinen Real-Grund haben, und doch frey ſeyn könne? Der zweyte iſt folgender. Nach dem Chriſtenthume iſt es die heilige Pflicht des Menſchen, einen irrenden und fehlenden Nächſten vom ſeinem Irrthume und Fehler zu befreyen. Nun iſt Gott allwiſſend und kennt alle Fehler der Menſchen von Ewigkeit her; warum befreyet er ſie nicht von ihren Fehlern? warum iſt es in Gott keine Sünde, daß er dieß unterläßt; wohl aber in dem Menſchen? Drittens: Gott hält die Menſchen nicht bloß vom Böſen zurück; ſondern er hat ſie noch dazu mit allen Urſachen und Reizen zur Verführung ausgeſtattet und umgeben. Der Wille des Menſchen iſt eben ſo ſchwach und verderbt, wie ſein Verſtand blind iſt. Zu den Wohllüſten und Laſtern wird der Menſch von allen Seiten gelockt; die Tugenden werden ihm erſchwert und vergällt, gleichſam als ob Gott es recht darauf hätte anlegen wollen, die Menſchen zu Sündern zu machen. Giebt es ja Menſchen in der Welt,

*) Ibid. lib. II. cap. 6. p. 601 ſq.

Welt, die den Tugenden nachstreben, so werden sie verfolgt, geplagt, wohl gar schmerzlich getödtet; so daß es fast scheint, sie würden von Gott um ihrer Tugenden willen gestraft. Dagegen die Böſewichter werden geehrt und gefürchtet; alles gelingt ihnen; was nothwendig die Menschen von der Tugend abschrecken muß. Um den Menschen zum Böſen zu bewegen, bedarf es gar nicht des Teufels und seiner Genoſſen; Gott selbst hat in die Natur Reize genug zum Laster, und Abmahnungen genug von der Tugend gelegt. Viertens: Es läßt sich eine Welt denken, in welcher lauter gute Menschen, aber sehr wenig Böſewichter lebten, statt daß in der unsrigen sehr viel Böſewichter und sehr wenig gute Menschen existiren. Warum hat Gott nicht jene Weltordnung vorgezogen? Da er gleichwohl die gegenwärtige wählte, so muß diese seinem Willen am angemeſſensten gewesen seyn. Gott will also selbst, daß die Menschen so sündigen, wie sie sündigen, und die Böſewichter thun nichts anders, als daß sie der ihnen von Gott mitgetheilten Natur und dem göttlichen Weltplane folgen.

Diese Einwürfe, welche sich gegen die christliche Vorstellungsart erheben, treffen, wie Pomponatius glaubt, die Stoische weniger oder gar nicht, und daher neigte er sich als Philosoph mehr zu dieser hin, und suchte zugleich die oben bemerkten Schwierigkeiten gegen dieselbe wegzuräumen *). Sobald die göttliche Vorsehung nicht bloß eine allgemeine, sondern eine specielle seyn soll, so erscheint Gott als Urheber auch des Böſen, und diese Folgerung ist so wenig beym Christianism, wie beym Stoicism

*) Ibid. lib. II. cap. 7. p. 606 sq.

cism vermeidlich. Aber es komt darauf an, in welchem Syſteme dieſe Folgerung, ſo zu reden, minder drückend iſt, und das ſcheint ſie im Stoiſchen nach der Auslegung des Pomponatius zu ſeyn. Die Vollkommenheit des Univerſum's erfoderte alle möglichen Verſchiedenheiten und Contraſte, und daraus läßt ſich das Daſeyn des Guten und Böſen, des Vollkommen und Unvollkommen u. w. erklären, ohne daß man die Gerechtigkeit Gottes anklagen dürfte, die vielmehr gerade in der Vollſtändigkeit der Verſchiedenheiten und Contraſte in der Welt erſt als Gerechtigkeit erſcheint. Nimt man dieſe Idee nicht als Erklärungsprincip zu Hülfe, ſo gleicht die Gottheit in ihrer Schöpfung den Kindern, die Kartengebäude aufrichten, um ſie demnächſt wieder einzureißen. Man braucht nur zu erwägen, daß die Elemente ſich unaufhörlich in einander verwandeln; daß ein Thier der Mörder des andern iſt; daß die Fäulniß in den Vegetabilien und thieriſchen Subſtanzen die Urſache und der Stoff neuer Erzeugungen wird; daß die Sphären ihren Tanz anfangen, um ihn in einer beſtimten Zeit zu endigen, und ihn endigen, um ihn von neuem anzufangen; daß Pflanzen und Thiere und auch der Menſch blühen und reifen und wieder verwelken. Wie wenig dieß Erklärungsprincip des Böſen in der That befriedige, entgieng dem Scharfſinne des Pomponatius nicht. Er zeigt dieß ſogar ſelbſt ſehr umſtändlich. Aber er behauptete, daß nach dem Stoiſchen Syſteme, in welchem jenes Erklärungsprincip zum Grunde liege, die Gottheit das Böſe ſeiner Nothwendigkeit für das Univerſum wegen zulaſſen müſſe; hingegen nach dem Chriſtenthume das Böſe hindern könte und nicht hindern wollte; was ungleich ärger ſey. Ferner: Die Stoiker behaupteten entwe-

der

der die Sterblichkeit der Seele schlechthin, oder sie nahmen eine Rückkehr der Seelen zur Weltseele und eine neue Vereinigung derselben mit einem menschlichen Körper, also die Unsterblichkeit in einer eigenen Bedeutung an. Dadurch wird die Gottheit von dem Vorwurfe der Grausamkeit und Ungerechtigkeit befreyt, der ihr nach den Lehren des Christenthums von der Unsterblichkeit und der Vergeltung des Guten und Bösen im Himmel und in der Hölle aufgebürdet werden kann. Den angezeigten Widerstreit unter den Begriffen des Wirklichen und Möglichen, welcher aus dem Stoischen Determinism hervorgeht, hob Pomponatius durch eine Distinction: daß nicht Alles, was auf irgend eine Art möglich ist, auch wirklich wird, sondern nur dasjenige, dem kein nothwendiges Hinderniß in den Weg komt. Ein in die Höhe gehaltener Stein, frey gelassen, wird ohne Zweifel niederfallen; aber eben derselbe wird nicht fallen und auch unmöglich fallen können, nicht weil seine Natur es so mit sich brächte, sondern weil ein nothwendiges Hinderniß eintritt. Endlich ist es allerdings eine Thatsache des Bewußtseyns, daß wir etwas wollen und nicht wollen können; allein dieß wird nicht geleugnet; sondern nur, daß der absolute Grund dieses Wollens und Nichtwollens in uns sey; denn, was unser Wollen oder Nichtwollen bestimt, wissen wir nicht, und dieß ist gerade das Problem, über dessen Entscheidung gestritten wird, und welches die Stoiker dadurch lösen, daß sie den absoluten Grund der Willensbestimmung in die Gottheit setzen. Wenn diese Entscheidung die richtige ist, so ist die Freyheit, obgleich Thatsache des Bewußtseyns, doch nur scheinbar und Täuschung.

Bey

Bey allen Vorzügen, welche Pomponatius dem Stoischen Determinism beylegt, unterwirft er dennoch als Christ, wie in der Lehre von der Unsterblichkeit, seine philosophische Ueberzeugung dem Glauben an die Aussprüche der Offenbarung. Diesen gemäß handelt Gott selbst nach Freyheit, und nicht nach einer fatalen Nothwendigkeit, und eben so frey ist auch der menschliche Wille. Pomponatius bemüht sich also nunmehro in dem dritten und vierten Buche nur, die Möglichkeit der Freyheit an sich selbst und ihr Verhältniß zur göttlichen Vorsehung so gut zu erklären und begreiflich zu machen, wie es in Einstimmung mit den Lehren des Christenthums nach seiner Einsicht sich thun lassen wollte. Am merkwürdigsten ist hier seine Meynung von dem Verhältnisse, worin der Wille des Menschen zu dem Verstande und den Objecten stehe *). Er prüft und verwirft verschiedene Meynungen, die darüber vorgebracht waren, und entscheidet selbst zuletzt dahin: daß bey freyen Handlungen die Ueberlegung des Verstandes den Willen bestimme; der Verstand sey alsdenn thätig, und der Wille leidend; hernach aber habe der Wille das Vermögen, den Entschluß auszuführen oder nicht, und wähle unter entgegengesetzten Entschlüssen einen; alsdenn sey der Wille allein thätig, und der Gegenstand und die Ueberlegung des Verstandes seyen nur die nothwendigen Bedingungen seiner Wirksamkeit. Man konte hiergegen einwenden, daß der Wille durchaus wollen müsse, was der Verstand für das Beste erkenne, und folglich könne eine solche Gleichgültigkeit des Willens nicht statt finden. Diesem Einwurfe wich P. dadurch aus, daß er annahm, die Freyheit des Willens sey nicht ein Vermögen, das Gute zu hassen und das Böse zu lieben,

*) Ibid. lib. III. cap. 2. sq.

ben, weil dieß unmöglich sey, sondern auch das erkante Gute oder Böse nicht zu wollen. Von diesem Vermögen des Nichtwollens lasse sich weiter kein Grund angeben, weil hierin eben das Wesen der Freyheit bestehe; jeder Grund, welchen man angeben könte, würde ein physischer seyn, und damit werde die Freyheit aufgehoben. Der Hauptschwierigkeit, wie sich das Böse, das aus der Freyheit hervorgeht, mit dem Vorherwissen Gottes vertrage, begegnete P. mit den gewöhnlichen unbefriedigenden Gründen *). Gott habe den Menschen die Vernunft gegeben, um das Böse zu verhüten, und mehr habe er nicht thun können, ohne die Freyheit zu vernichten. Der Mensch habe freylich die Pflicht, das Böse bey seinen Mitgeschöpfen zu verhüten, aber diese Pflicht lasse sich nicht eben so von der Gottheit behaupten. Die menschliche Natur sey so vollkommen, wie sie habe werden können, und die Reize zum Laster seyen nicht da, uns dazu zu verführen, sondern vielmehr den Werth der Tugend zu erhöhen, dadurch daß der Mensch jene überwinde.

Sofern Pomponatius die Lehre des Christenthums von dem Verhältnisse der menschlichen Freyheit zur göttlichen Vorsehung für die einzig gültige erklärte, konte er auch das Dogma von der Prädestination nicht umgehen. Die ältern Philosophen waren auf dieses Dogma nicht gerathen. Nahmen sie die Sterblichkeit der Seele an, so war an eine göttliche Gnadenwahl gar nicht zu denken; und die Unsterblichkeit hofften sie unter Bedingungen und Umständen, wobey sie eben so wenig zu einer solchen Idee Veranlassung hatten. Aber die Lehre des Christenthums muß-

*) Ibid. lib. IV. cap. 6.

mußte ihrer Natur nach auf den Begriff der Prädestination führen, und die natürliche Skepsis der Vernunft mußte ihn wieder streitig machen *). Die damals herschende Vorstellungsart der katholischen Kirche von der Prädestination hatte den Thomas von Aquino zum Urheber **). Dieser behauptete, daß Gott

*) Peter Roccabonella, ein Arzt und einer der Lehrer des Pomponatius, erzählte diesem, daß er einst zu Venedig einen Jesuiten gesehen habe, der, nachdem er eine Predigt über die Prädestination nach den Grundsätzen der katholischen Kirche angehört hatte, seine Ordenskleidung auszog, diese öffentlich mit Füßen trat, und dem geistlichen Stande entsagte. Als man sich nach der Ursache dieses seltsamen Benehmens erkundigte, antwortete er: "Wie kann ich wissen, ob mich Gott von Ewigkeit her geliebt oder gehaßt, zu seinem Gnadenreiche auserwählt oder verworfen hat? Bisher habe ich gefastet, gebetet, und viel Leiden um der Religion willen erduldet, und bin doch vielleicht ewig verdamt. Ich will also itzt lieber das Gegenwärtige und Gewisse, als das Künftige und Ungewisse wählen, und mir in diesem Leben gütlich thun, so viel ich nur kann." Dieß Raisonnement des Jesuiten drückt die natürliche Skepsis der gesunden Vernunft in Hinsicht auf die Prädestination am treffendsten aus. *Pomponat.* de fato etc. lib. V. cap. 6. p. 973.

**) Zum Beweise der blinden Anhänglichkeit der Dominicaner an den heil. Thomas, und der feinen Persifflage des Pomponatius, kann folgende Stelle dienen lib. V. cap 6 p. 958. Percelebre diuulgatumque est, praecipue apud homines diui *Dominici*, diuum *Thomam* habuisse *a Redemptore*, *multis veraciter audientibus et non phantastice*: omnia, quae per eum Thomam scripta sunt, quae attinent ad Theologiam, *verissima esse et recte declarata* Quodsi verum est, nihil est, quod in dictis his de Praedestinatione dubitem. Nam quamquam mihi falsa et impossibilia videantur, immo deceptiones et illusiones potius quam enodationes

nes

Gott in der Schöpfung seine Vollkommenheiten habe offenbaren wollen, und daher bey einigen Menschen seine Barmherzigkeit, bey andern seine Gerechtigkeit zeige. Aus diesem Grunde seyen gewisse Menschen zur Herrlichkeit, andere zur Verdammiß erkoren; denn durch sich selbst könne kein Mensch zur Seligkeit gelangen, indem alle vor Gott verworfen seyen. Pomponatius bewies, daß diese Vorstellungsart im höchsten Grade widervernünftig und der Natur Gottes widersprechend sey. Er trug dagegen seine eigene vor, die jedoch nicht viel besser war. Gott wollte ein Universum schaffen; es durfte diesem weder an der Form, noch an der Materie irgend etwas fehlen, denn sonst würde es kein Universum geworden seyn; es mußte das vollkommenste Geschöpf wie das unvollkommenste in der Wirklichkeit enthalten, das Nothwendige wie das Zufällige, das Freye wie das Nichtfreye. Daher gehört es auch zum Begriffe des Universum's, daß der menschliche Wille sündigen und nicht sündigen könne. Die Prädestination Gottes erstreckt sich demnach nur so weit, daß der Mensch zu sündigen, aber auch sich vor der Sünde zu hüten vermag. Außerdem aber hat Gott noch einige Menschen vorzugsweise zu einer größern Seligkeit bestimt, die sich nicht auf dem natürlichen Wege, sondern le-

digs

nes, *tamen*, vt inquit Plato, *impium est, diis et eorum filiis non credere, etsi impossibilia videantur dicere.* Verum siue hoc, quod de eo fertur, verum sit aut non verum, adducam tamen in medium nonnulla, quae mihi in his dictis a Thoma magnam dubitationem ingerunt, speroque, multos ejus doctrinae imitatores fore (nam innumeri fere sunt viri clarissimi in ea secta), qui mihi has dubitationes enodabunt, mentemque meam omni ignorantia purgabunt; nam intellectus morbi sunt ignorantia et error.

diglich durch die göttliche Gnade erreichen läßt. Gott liebt die Auserwählten und Nichtauserwählten; aber jene liebt er mehr als diese; auch hat er nicht Menschen zum Bösen prädestinirt; im Gegentheile er will, daß alle selig werden, nur nicht alle auf dem Wege der Gnade.

Die ganze bisher erörterte Speculation des Pomponatius über Determinism und Indeterminism ist für die Geschichte der Philosophie überhaupt besonders deßwegen interessant, weil sie fast ausschließlich darauf gerichtet war, einerseits den Widerstreit zwischen der menschlichen Freyheit und der göttlichen Vorsehung in ein auffallendes Licht zu setzen, und andererseits ihn, wo möglich, auszugleichen. Die Gründe für und wider die Freyheit, die im Wesen des Menschen selbst und in dem Verhältnisse desselben zur Natur liegen, hat P. kaum berührt. Aus den Resultaten, die er gezogen hat, sieht man, daß er, ungeachtet des kritischen Fleißes, mit dem er den Meynungen seiner Vorgänger und ihren Gründen nachgeforscht hatte, und der eigenen Anstrengung seines Geistes, um selbst die Wahrheit zu entdecken, doch weder der objectiven Auflösung des Problems, noch seiner subjectiven philosophirenden Vernunft genug gethan hatte. Er blieb hier noch mehr in der Dunkelheit und Ungewißheit befangen, als in Ansehung der Lehre von der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Seele. Aber eine genugthuende theoretische Lösung des Problems, wie sich Freyheit und göttliche Vorsehung vereinigen lassen? war auch eben so unmöglich, als eine apodiktisch gewisse theoretische Entscheidung der Frage: ob die Seele sterblich oder unsterblich sey? da diese Gegenstände über den

Hori-

Horizont der menschlichen Vernunft hinausgehen. Den Nutzen, den die Geschichte der Philosophie die übersinnlichen Dinge betreffend so oft hat, daß sie uns die Bemühungen der talent- und kenntnißvollsten Menschen, um sich Aufschluß darüber zu verschaffen, als eitel und vergeblich darstellt; diesen Nutzen hat auch das Werk des Pomponatius de fato, libero arbitrio et praedestinatione in einem hohen Grade. Es bleibt in der That in dieser Materie der gesunden Vernunft nichts anders übrig, als neben der auf dem Bewußtseyn gegründeten Ueberzeugung, daß der Mensch frey sey, und sich durch freye Befolgung oder Uebertretung der Pflicht Verdienst oder Schuld zuziehe, ein bescheidener Glaube an die Weisheit und Güte des Urhebers des Weltalls und Vaters der Menschen, der über den Einklang der Natur und der Freyheit gebietet, und beyde zum gemeinschaftlichen Ziele des höchsten Guten lenkt, wobey uns übrigens sein heiliger Rathschluß verborgen und seine Wege unerforschlich sind.

Gleiche Merkwürdigkeit mit den beyden bisher charakterisirten Werken des Pomponatius hat ein drittes: De incantationibus *). In diesem sucht er auf-

*) *Petri Pomponatii* de naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus Liber. Die erste Ausgabe, die äußerst selten ist, besorgte Gratarolus zu Basel 1556, also lange nach des Verfassers Tode; hernach, wie schon bemerkt worden, ließ er das Buch noch einmal zugleich mit dem Werke de fato etc. Basel 1567 abdrucken. Diese letztere Ausgabe habe ich gebraucht. Die Veranlassung zu dem Buche de incantatt. gab, daß ein Arzt zu Mantua und Verwandter des P. diesen um seine Meynung über die Magie fragte, da in jenes Gegenwart ein paar Kinder, von denen eines eine Erysipel

auffallende Erſcheinungen ſowohl in der Körperwelt als beym Menſchen, und viele angebliche übernatürliche Wirkungen der Magie, die man damals dem Einfluſſe höherer Geiſter zuſchrieb, theils aus phyſikaliſchen Principien, und zwar meiſtens Ariſtoteliſchen, theils aus der Aſtrologie zu erklären, durch welche letztere er ſogar das Ariſtoteliſche Syſtem in Beziehung auf jene Gegenſtände ergänzen und berichtigen zu können meynte. Er thut dieß jedoch auch hier immer ſo, daß, wenn ſeine Behauptungen und Reſultate den kirchlichen Dogmen zuwider laufen, er die letztern als unbedingt vorzüglich und gültig angeſehen wiſſen will. Das Werk enthält außerdem manche Erläuterungen der beyden andern, vornehmlich in Anſehung des

hatte, das andere in's Feuer gefallen war, durch bloße Zauberformeln ohne alle anderweitige Mittel geheilt ſeyn ſollten. S. die vorgeſetzte Epiſtola des P. Ich wundere mich, daß Hr. Kurt Sprengel in ſeiner vortrefflichen Geſchichte der Arzneykunde dieſes Buchs gar nicht gedacht hat. Die übrigen Schriften des Pomponatius ſind mir nicht zu Geſichte gekommen. Es ſind, ſo viel ich weiß, folgende: Liber, in quo diſputatur, penes quid intenſio et remiſſio formarum attenditur, nec minus paruitas et magnitudo; Bononiae 1514 ab Hieronymo Platonide excuſus. Mit dieſem Buche ſcheint zuſammenzuhangen oder wohl gar identiſch zu ſeyn die vom P. ſelbſt (De incantatt. p. 70.) angeführte Quaeſtio de actione ſpecierum annexa illi de reactione. — Tractatus de nutritione et auctione; Bonon. ab Hieron. de Benedictis 1521. — Apologia aduerſus *Contarenum* gegen deſſen Schrift de immortalitate. — Defenſorium aduerſus *Aug. Niphum*. — Dubitationes in lib. quartum Meteorologicorum Ariſtotelis; Venet. 1563. — Vergl. Heumann's Acta philoſ. B. II. p. 339, ſq. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 171, wo auch aus dem Buche de incantationibus ein weitläufiger Auszug gegeben wird, der aber eben ſo rhapſodiſch und unzuſammenhangend iſt, wie jenes ſelbſt.

des Verhältnisses der Gottheit zur Welt. Nur ist zu bedauern, daß es so rhapsodisch und ohne allen systematischen Zusammenhang geschrieben ist.

Die Hauptsätze, welche in demselben ausgeführt werden, sind diese. Die Gottheit ist die oberste und allgemeinste Ursache aller materiellen und immateriellen Dinge, nicht nur dem Grunde des Daseyns, sondern auch dem Endzwecke dieser nach. Obgleich aber Gott die oberste Ursache von Allem ist, so kann er doch auf die sublunarische Welt nicht anders wirken, als durch Vermittelung der himlischen Sphären, die er nothwendig als Werkzeuge braucht, sowohl um die Erde zu erhalten, als um Veränderungen auf derselben hervorzubringen. Jedes Ereigniß auf der Erde läßt sich daher an sich selbst und seinen besondern Bestimmungen nach auf die Wirkung der Himmelskörper zurückführen, und wer die letztere kennt, kann die Gründe jener einsehen, und also auch dieselben voraus bestimmen. Gott selbst als das vollkommenste Wesen kann mit den irdischen Dingen wegen ihrer Unvollkommenheit nicht in unmittelbarer Verbindung seyn. Er bedarf dazu Werkzeuge und Diener, und diese sind zunächst die himlischen Sphären und die mit ihnen verbundenen Intelligenzen *).

Daß nun einzelne Menschen Propheten werden und weissagen können, — was Pomponatius für ein unleugbares Factum hält, und durch eine ansehnliche Reihe von Beyspielen, auch aus der Profangeschichte, mit viel historischer Gelehrsamkeit zu bewähren sich bemüht **) — verdanken sie gar nicht irgend einer

*) De incantatt. cap. X. p. 115.
**) Ibid. cap. X. p. 121. sq.

einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit, oder einem Umgange mit besondern, wohl gar unreinen, Dämonen; sondern dem Einflusse der Gestirne auf sie, der in ihnen diese bestimte Wirkung hervorbringt, und wobey die Wirksamkeit der Gestirne nur überhaupt unmittelbar von Gott bestimt wird. Ihre Weissagungsgabe beruht auf einer gewissen Disposition des Körpers; diese beruht wieder auf dem Naturlaufe der Elemente; und dieser hängt wieder von den Gestirnen ab, welche zunächst auf die Erde wirken u. w. Eben so werden Wunderzeichen, Erscheinungen von Gespenstern, u. dgl. bewirkt, falls sie nicht auf Betrug, auf Täuschung der Phantasie, auf Gaukeley und Taschenspielerey sich gründen, oder sonst aus näher liegenden natürlichen Ursachen erklärbar sind; nicht als ob die himlischen Intelligenzen unmittelbar jene Erscheinungen der Form nach so bildeten; sondern sie bestimmen bloß den Stoff des Materiellen und Immateriellen durch die Art der Bewegung, welche zuletzt von der Gottheit ihre Determination empfängt, so daß jene Wunderzeichen u. w. sich ereignen. Wenn die Menschen Wunder verrichten, so wird dieß durch die Lebhaftigkeit ihrer Phantasie bewirkt, mit welcher sie sich einbilden, daß das Wunder geschehen werde und geschehen soll. Das Gebet einzelner Menschen kann Regen hervorbringen, lediglich durch die Macht ihrer Phantasie, welche auf die Elemente eine solche Gewalt ausübt, daß diese gehorchen. Jene Macht der Phantasie aber ist wiederum eine Wirkung der Gestirne *).

Von

*) Ibid. cap. XII. p. 219. sq. Sofern man das Buch de incantationibus als einen Versuch betrachtet, alles Uebernatürliche wegzudisputiren, und was dahin gezogen

Von dem ursprünglich Aristotelischen Satze, daß die Vorsehung der Gottheit und die durch diese zunächst regiert

zogen zu werden pflegt, alles Wunder überhaupt aus natürlichen Gründen zu erklären, ist es vielleicht in der philosophischen Literatur einzig. Nur schränkte er den Begriff der Natur nicht bloß auf die Sinnenwelt ein, und wenn er behauptete, es gebe in der Natur keine Wunder, so hieß das bey ihm so viel, es gebe im Universum keine. Doch nahm er die Wunder Mosis und Christi, und alle, welche die katholische Kirche, durch den heil. Geist und das Wort Gottes regiert, dafür anerkenne, z. B. die Wunder des heil. Franciscus, ausdrücklich aus (p. 65. cf. p. 89. sq.), als welche Wunder im strengsten Verstande wären. In philosophischem Betrachte war ihm ein Wunder bloß eine ungewöhnliche Naturwirkung, nicht aber eine den Naturgesetzen zuwider laufende. Auch protestirte er besonders dagegen, daß Gott oder Dämonen Wunder unmittelbar hervorbrächten. Uebrigens wurde durch die Art, wie P. das sogenannte Uebernatürliche erklärte, der Magie, Astrologie, Theurgie, und jedem Aberglauben, jeder Schwärmerey ohne Unterschied, Thür und Thor geöffnet; und so sieht man, wie nicht nur die schiefe Anwendung und Misdeutung des Platonischen, sondern auch des Aristotelischen Systems damals beytrug, das Ansehn vorgeblicher geheimer Wissenschaften und Künste auch bey den bessern Köpfen zu erhalten. Pomponatius, unstreitig einer der echtesten und geistvollsten Peripatetiker, kam doch dadurch, daß er den Aristotelischen Satz von der Regierung der sublunarischen Dinge durch die himlischen Sphären mit der Astrologie in Verbindung setzte, und in dieser Verbindung weiter verfolgte, auf die entschiedne Behauptung hinaus; die Astrologie stimt völlig mit der Vernunft und Erfahrung überein. Er schloß hieraus weiter, daß Menschen, die unter einer gewissen Constellation geboren wären, das Vermögen haben könten, dem Meere, den Stürmen und Ungewittern zu gebieten, sie zu erregen und wieder zu besänftigen; daß sie im Stande wären, durch ein Wort Kranke zu heilen u. w. Es

regierte Thätigkeit der himlischen Sphären sich immer nur unmittelbar auf das Allgemeinere, und mittelbar auf das Besondere erstrecke; daß Gott nur die höchsten Gattungen der Dinge unmittelbar erkenne und regiere, und durch diese mittelbar die niederen; daß es also keine allerspeciellste göttliche Vorsehung im eigentlichsten Sinne gebe, führte Pomponatius auch einen Erfahrungsbeweis. Die Erhaltung der irdischen Dinge, sofern wir sie einem überirdischen Principe zuschreiben, betrifft zuvörderst immer nur das Allgemeine, die Gattung, nicht die Individuen. Die Pflanzen, Thiere, Menschen, werden in der Gattung bewahrt, während unzählige Individuen zerstört werden, oder gar nicht einmal zur Reife gelangen. Der Gottheit und den himlischen Sphären liegt mehr daran, die Fortdauer der Gesetze und Religionen überhaupt zu sichern, als der Könige und Königreiche; denn jene sind das Allgemeinere und Wichtigere. Deßwegen, meynte Pomponatius, seyen auch immer die Stiftungen von Gesetzverfassungen und Religionen, wie bey Moses, Mohammed, u. a. mit Wundererscheinungen begleitet gewesen; weil es unmöglich sey, daß solche Veränderungen ohne außerordentliche Wunderzeichen hätten zu Stande kommen können. Inzwischen geschähen diese Wunder niemals (nach philosophischen Begriffen) gegen die Natur und Gesetze der Himmelskörper, und insofern könten sie nicht Wunder heißen; sondern sie erfolgten stets den Gesetzen des Universum's gemäß.

Auch

schien ihm sogar ganz wohl möglich, daß ein Mensch andere in Wölfe, Schweine, Vögel u. dgl. verwandeln könne. S. de incantat. cap. 12. p. 272. cf. cap. 11. p. 217. 218.

Auch über den Ursprung des Uebels und des Bösen macht Pomponatius in dem Buche de incantationibus gelegentlich einige Bemerkungen, die aber im Wesentlichen mit seinen Behauptungen in dem Werke de fato harmoniren *). Leugnen, daß Gott und die himlischen Sphären **) die Ursachen des Uebels seyen, heißt die bestehende Ordnung und Schönheit der Natur aufheben, welche Mannichfaltigkeit und Contraste erfodert. Die himlischen Sphären bringen aber nach ihren mannichfaltigen Beschaffenheiten und Verhältnissen die Verschiedenheiten der Dinge in der sublunarischen Welt hervor. Von dem moralischen Uebel oder dem Bösen sind gleichwohl Gott und die himlischen Sphären die Urheber nicht; denn weder Gott noch irgend ein anderes Geschöpf kann den freyen Willen zwingen. Was aber die Naturanlage zum Bösen betrifft, davon ist die Ursache in Gott und den himlischen Sphären zu suchen. Doch läßt sich hieraus der Gottheit kein Vorwurf machen; denn sie sieht nicht auf den Theil, sondern auf das Ganze, und läßt ein kleineres Uebel zu, um ein größeres Gut dadurch zu bewirken. Auch bestimmen die Himmelskörper die Naturanlage zum Bösen nicht deßwegen, daß der Mensch ihr folgen; im Gegentheile daß er sie besiegen solle und dadurch noch herrlicher werde; denn sie determiniren den Menschen nicht

*) Ibid. p. 254. sq.

**) Außer Gott und den nach dem Aristotelischen Systeme mit den himlischen Sphären verbundenen Intelligenzen nimt Pomponatius weiter keine immaterielle Substanzen an. Die Existenz von jenen verschiedener Dämonen, Engel, u. dgl. leugnet er als Philosoph ausdrücklich. S. de incant. cap. 13. p. 297. sq.

nicht nothwendig zum Bösen. Das physische Uebel wird gerechtfertigt als Mittel zum Guten.

Aus der obigen historisch kritischen Darstellung der Philosophie des Pomponatius über die Unsterblichkeit der Seele, die Freyheit des Menschen, die göttliche Vorsehung, und die Möglichkeit der Wunder läßt sich die Beschuldigung mehrer seiner Zeitgenossen, und auch neuerer Geschichtschreiber der Philosophie, daß er wo nicht ein offenbarer, doch ein verkappter Atheist gewesen sey, leicht würdigen. Man muß nur bey ihm den Philosophen von dem positiven Theologen unterscheiden. In jenem Betrachte war er nicht mehr und nicht weniger Atheist, als Aristoteles es war. Die Gottheit war ihm, wie dem Stagiriten, der Weltbeweger, die Ursache aller Formen und alles Wechsels der Erscheinungen als Princip der Thätigkeit, der Quell alles Lebens und aller Vernunft. Diese Vorstellungsart kann man nicht Atheismus in einem philosophischen Sinne nennen. Allerdings aber verband Pomponatius nicht den Begriff mit der Gottheit, welcher in der damals gangbaren Philosophie und dem Kirchenglauben damit verbunden wurde. Diesem gemäß wird die Gottheit als ein von der Welt verschiedenes Wesen vorgestellt, das die ewige Materie nicht bloß bewegt und geformt, sondern diese selbst aus Nichts hervorgebracht habe. Nach dem P. hingegen, wie nach dem Stagiriten, steht Gott in dem unmittelbarsten Zusammenhange mit der Natur, und ist von ihr nicht weiter unterschieden, als die Naturursache von der Naturwirkung ist. Beyde Philosophen können also im eigentlichsten Verstande Naturalisten heißen; denn das Peripatetische System ist der consequenteste und durch-

durchgeführteſte Naturalismus. So weit inzwiſchen der Naturalismus der gangbaren Philoſophie und dem Kirchenglauben entgegengeſetzt war, hatten manche philoſophiſche und noch mehr die theologiſchen Zeitgenoſſen und ſpätern Beurtheiler des P. nicht ganz Unrecht, wenn ſie ihn zu den Atheiſten zählten. Ueberdem war die Behauptung des letztern und des Ariſtoteles von der bloß allgemeinen Vorſehung, oder einer, genau genommen, bloß mechaniſchen Beſtimmung der Naturweſen, der gangbaren Philoſophie und dem Kirchenglauben nicht minder zuwider, und wirklich an ſich ſelbſt für die Moralität und Religion völlig zerſtörend; daher denn auch der Peripateticismus in der Folge ſehr bald den offenbarſten moraliſchen Atheismus bey mehrern ſeiner Anhänger nach ſich zog. — Beurtheilt man den Pomponatius nicht als Philoſophen, ſondern als poſitiven Theologen, ſo waren weder ſeine Zeitgenoſſen, noch ſind die Neuern berechtigt, ihn des Atheismus zu zeihen, da er ſeine Philoſophie der Autorität der Kirche unterwarf, in den beſtimteſten und klarſten Ausdrücken ſeine Ueberzeugung von der Göttlichkeit der bibliſchen Offenbarung äußerte, und dieſer Ueberzeugung zufolge die Lehre der heiligen Schrift über Gott, deſſen Eigenſchaften, und Verhältniß zur Welt als unbedingt gültig anerkannte. Freylich iſt großer Verdacht vorhanden, wie bey der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, daß er es mit dieſen Erklärungen nicht ehrlich meynte; aber es läßt ſich doch auch hier nicht hiſtoriſch erweiſen. Indeſſen kann Pomponatius auf keiner Seite dem Tadel ganz entgehn. War ſein theologiſches Glaubensbekentniß ehrlich, ſo verdient er die Misbilligung des unbefangnen Philoſophen, daß er das Intereſſe der Vernunft dem blin-

den Glauben aufopferte; und war es erdichtet, ſo verdient er den noch ſchlimmern Vorwurf der Heucheley.

Durch die Schriften des Pomponatius und noch mehr durch ſeine Schüler ward der Geiſt des reinern Peripateticismus außerordentlich verbreitet. Ich habe ſchon oben mehrere Männer genannt, die ihm ihre Bildung verdankten. Hier muß ich aber zweyer unter ſeinen philoſophiſchen Zöglingen noch genauer erwähnen, die ſich als echte Peripatetiker vorzüglich auszeichneten, und zur Verbreitung der philoſophiſchen Denkart des P. am meiſten beytrugen. Der erſte war Simon Porta oder Portius, ein Neapolitaner von Geburt, und ein ſehr berühmter Arzt und Lehrer der Philoſophie zu Piſa, der mit ſeiner gründlichen Kentniß des Peripateticismus einen ungleich feinern Geſchmack in der Schreibart verband, als P. beſaß. Er iſt Verfaſſer zweyer ſehr ſchätzbarer Werke, von denen eines die Ariſtoteliſchen Naturprincipien betrifft, in deren Erläuterung er dem Alexander von Aphrodiſias folgte; das andre von der Seele handelt, in Anſehung deren und ihrer Unſterblichkeit er ganz mit dem Ariſtoteles und ſeinem Lehrer einſtimte. Das letztere Werk verurſachte ihm ähnliche Verdrüßlichkeiten und Vorwürfe, wie ſie Pomponatius erfuhr, die aber auch ſich gröſtentheils auf Misverſtand gründen und unbillig ſind *).

Der

*) *Simonis Portii* de rerum naturalium principiis libri duo. Von dieſem Werke kenne ich nur den beſondern Nachdruck zu Marpurg 1598. 8. — Der Tractat: De anima et mente humana erſchien zuerſt zu Florenz 1551. 4. Nachher wurde er mit den übrigen Werken des Portius wieder abgedruckt zu Neapel 1578 fol.

In

Der zweyte besonders merkwürdige Schüler des P. war Johann Genesius Sepulveda, der zuerst eine richtigere Ansicht und Behandlung der Aristotelischen Philosophie in Spanien, seinem Vaterlande, veranlaßte. Er wurde gebohren im J. 1491, studirte anfangs zu Cordova, begab sich aber hernach auf die Akademie zu Bologna, wo er Ephorus des Collegium Hispanicum, einer daselbst für seine Landsleute errichteten literarischen Stiftung, wurde. Hier genoß er den Unterricht des Pomponatius. Seine Einsichten in die classische Literatur, Philosophie und Theologie erwarben ihm auch die Bekantschaft anderer trefflicher Gelehrten jener Zeit, des Aldus Manutius, Marcus Musurus aus Kreta, und vornehmlich eines der edelsten Gönner und Beförderer der Wissenschaften, des Albertus Pius, Fürsten von Carpi, der ihn in den Kreis seiner vertrauten Freunde aufnahm. Nach seiner Rückkunft in's Vaterland erhielt er ein Canonicat zu Salamanca,

In dieser Ausgabe ist von Jacob Antonin Marta hinzugefügt als Antidoton: Apologia de Animae immortalitate cum digressione, quod intellectus sit multiplicatus. Conrad Gesner fällte von dem letztern Werke des Portius das harte Urtheil, es sey porco, non homine, auctore dignum. S. *Bruckeri* Hist. crit. philos T. IV. P. I. p. 184. Ich trete der Meynung des Hrn. Bardili (Vit. Pomponat. am a. O.) bey: *Simon Portius*, Neapolitanus, cuius *de mente humana* libellum impietatis testem faciant alii! — Mit diesem Simon Porta sind nicht zu verwechseln Simon Porta, aus Rom gebürtig, Verfasser eines griechisch lateinischen Wörterbuchs, und Johann Baptist Porta, ebenfalls ein Neapolitaner und berühmter Arzt, Verfasser eines Werks: Magia naturalis; Lugd. 1569. 12. dessen in Sprengel's Geschichte der Arzneykunde B. III. S. 280 mit Mehrerm gedacht wird.

ca, und ward Hiſtoriograph Kayſers Carl V, deſſen Leben er auch beſchrieben hat. Sein literariſches Hauptgeſchäfft aber beſtand darin, der claſſiſchen Literatur mehr Eingang in Spanien zu verſchaffen und dadurch die ſcholaſtiſche Barbarey zu vermindern, hauptſächlich neue und beſſere lateiniſche Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Bücher zu verfertigen. Auch der Commentar des Alexander Aphrodiſiaeus zur Metaphyſik des Ariſtoteles ward von ihm in's Lateiniſche überſetzt. Gegen den letztern hegte er eine ſo große Verehrung, daß er ſogar an der ewigen Seligkeit deſſelben nicht zweifelte, weil er dem Lichte der Natur gemäß gelebt habe. Er ſchrieb außerdem einige Werke moraliſchen Inhalts: De regno et regio officio —. De appetenda gloria — De honeſtate rei militaris u. a. *). Leider befleckte er ſeinen philoſophiſchen Charakter durch einen Streit mit dem Bartholomäus la Caſa, dem menſchenfreundlichen Beichtvater Carl's, der die ſchändlichen Grauſamkeiten, welche die Spanier damals in America begiengen, und von denen er ſelbſt Augenzeuge geweſen war, am Hofe zur Sprache brachte, und darauf drang, daß denſelben Einhalt geſchähe, um die gerechte Strafe des Himmels dafür von Spanien abzuwenden. Sepul

*) Ueber das Leben und Verdienſt des Sepulveda. S. *Schorri* Bibl. Hiſp. T. III. p. 465. Eine beſondere Biographie ſteht vor ſeinen Epiſtolis, die in ſieben Büchern mehrmal herausgekommen ſind, und ſich auch in ſeinen Opp. Colon. 1602. 4. befinden. Hier kommen umſtändlichere Notizen von dem Collegium Hiſpanicum zu Bologna, und den gelehrten Männern vor, die aus demſelben hervorgiengen. Das Urtheil des Sepulveda über die Seligkeit des Ariſtoteles ſteht in der Ep. 91. Ueber ſeine Schriften vergleiche man auch *Morhof* Polyhiſt. T. I. p. 297.

pulveda vertheidigte das Verfahren der Spanier gegen die Wilden, und wollte eine Schrift gegen den la Casa herausgeben, deren Druck aber verhindert wurde. Seine Widersetzlichkeit bewirkte doch so viel, daß, da nachher andere Umstände den Kayser abhielten, an die Milderung des traurigen Schicksals der Americaner zu denken, diese Angelegenheit vergessen wurde, und die bigotte Tyranney der Spanier nach wie vor fortdauerte. Es ist eine sehr schlechte Entschuldigung, welche die Freunde des Sepulveda vorbrachten, daß sein Benehmen in dieser Sache bloß eine Folge der Hartnäckigkeit gewesen sey, womit er an einmal gefaßten Meynungen und Vorurtheilen festhieng *). Er starb im J. 1572.

Zwar nicht als unmittelbaren Schüler des Pomponatius, aber wegen seines echten Peripateticismus und einer ganz ähnlichen Denkart überhaupt, will ich hier auch den Cäsar Cremonini anführen.

*) Die Geschichte des Streits des Sepulveda mit dem la Casa erzählt am umständlichsten *Alvarus Gomez* Vit. Cardin. *Ximenis* lib. VIII. Der erste berief sich darauf, daß die Americaner nach dem Rechte des Krieges Sclaven geworden seyen, und folglich die Spanier sich alles gegen sie erlauben dürften. Der Druck seiner Schrift wurde anfangs bloß vom Casa und dem Bischofe von Segovia gehindert, und, nachdem die Theologen von Salamanca gegen ihn entschieden hatten, gänzlich verboten. Sepulveda schickte zwar die Schrift nach Rom, um sie daselbst drucken zu lassen; aber auch hier ward der Druck von dem Kayserlichen Gesandten untersagt. Nachher foderte er den Casa zu einem öffentlichen Dispute auf, der gestattet ward, und bey welchem Dominicus Soto vom Kayser zum Schiedsrichter erwählt wurde. Dieser Disput fiel eben so wenig zu seinem Vortheile aus.

ren. Er wurde gebohren zu Centi im Herzogthume Modena im J. 1552; lehrte ſchon vom ein und zwanzigſten Jahre ſeines Alters an zu Ferrara die Philoſophie und Medicin, nachher den gröſsten Theil ſeines Lebens zu Padua, wo er 1630 im achtzigſten Jahre an der Peſt ſtarb. Er war einer der beliebteſten Docenten, und durch ſein gefälliges äuſsereS Benehmen ein Günſtling mehrer Italieniſchen Fürſten und Groſsen. Da er, wie ſeine oben erwähnten Peripatetiſchen Vorgänger, unter den ältern griechiſchen Auslegern des Ariſtoteles den Alexander Aphrodiſiaeus allen übrigen vorzog, ſo nahm er mit dieſem die Sterblichkeit der Seele als eine nothwendige Folge der Ariſtoteliſchen Pſychologie an, und behauptete ſie in ſeinen Contemplationibus de Anima öffentlich. Dieſes und ſeine Anhänglichkeit an der Ariſtoteliſchen Naturtheologie verurſachten, daſs auch er der Irreligioſität und des Atheismus bezüchtigt wurde. Aeuſserlich bekante er ſich zwar zu dem Kirchenglauben; allein er ſcheint gar nicht verheelt zu haben, daſs er denſelben bloſs als Larve vorhielt; denn man legt ihm zuerſt das berüchtigte und nachher oft wiederholte Wort bey: Intus vt libet, foris vt moris eſt. Dadurch gab er ſeinen Zeitgenoſſen zu jenem Vorwurfe noch mehr Veranlaſſung, als Pomponatius gegeben hatte. Paganinus Gaudentius und Bayle haben ihn vertheidigt, ohne doch ſeine Tadler bündig genug zu widerlegen. Dem Anſehn nach hat insbeſondre Bayle die Schriften des Cremoninni ſelbſt gar nicht gekannt *). Dieſe gehören zu den

*) *Paganini Gaudentii* Diatriba hiſtorica de *Caeſare Cremonino*, *Iulio Pacio* et *Ioanne Barclajo*. Sie iſt dem Werke des Gaudentius de euulgatis Rom. Imp. arcanis

den größten literarischen Seltenheiten, wovon der Grund nicht sowohl in ihrem kätzerischen Inhalte, als darin liegt, daß sie nach dem Zeugnisse des Imperialis bey dem gelehrten Publicum, schon während Cremonini lebte, wegen ihrer wissenschaftlichen Trockenheit und Dunkelheit keinen Beyfall erhielten, und in den Buchläden liegen blieben, ungeachtet des Ruhmes, den ihr Verfasser als mündlicher Lehrer hatte *).

Von

canis angehängt. — *Bayle* Dict. Art. *Caesar Cremonin.* Bayle's Apologie des Cremonini wegen der Lehre desselben von der Sterblichkeit der Seele gründet sich darauf: daß 1) die Sage von der Grabschrift, welche C. sich selbst verfertigt, und worin er auf jene Lehre angespielt haben sollte: Caesar Cremoninus hic totus jacet, falsch befunden sey; und daß 2) aus der Aeußerung desselben gegen einen seiner Collegen, der die Behauptung des Alexander Aphrodisiaeus von der Sterblichkeit der Seele widerlegen wollte: er werde sich dieser Behauptung annehmen und sie vertheidigen, nicht mit Sicherheit auf seine Denkart geschlossen werden könne. Es hatte aber Cremonini in seinen Contemplationibus de anima eben dieselbe Meynung über Unsterblichkeit und Sterblichkeit der Seele vorgetragen, die Pomponatius, Simon Porta, u. a. Peripatetiker damals aufgestellt hatten, und die auch eine Folge aus der Aristotelischen Psychologie war, welche Cremonini annahm. Hierauf eigentlich beruhte die ihm gemachte Beschuldigung des Atheismus und der Irreligiosität.

*) *Ioh. Imperialis* Muſ. Hiſt. p. 174. ed. Ven. Illud nobis mirandum, quod elaborata ipſius (*Cremonini*) opera typis excuſa in officinis hactenus euileſcunt, ſcripta vero Peripati more diſcipulis ab ipſo deambulante dicta ſic excellunt, vt nihil ad arcana philoſophiae detegenda perfectius ac ſuauius deſiderari poſſit. Sehr wahrſcheinlich iſt die vom Brucker (Hiſt. crit. philoſ. T. IV. p. I. p. 226.) angegebne Urſache, warum Cremoni-

Von den Schriften des Cremonini, die philoſophiſche Gegenſtände angehn, ſind mir nur ſeine drey Tractate über die äußern und innern Sinne und über das Begehrungsvermögen bekant geworden *). Sie ſind in Vorleſungen getheilt, haben überhaupt die Form von Dictaten, und waren alſo zunächſt für ſeine Zuhörer beſtimt. Er wiederholt und erläutert darin meiſtens bloß die Ariſtoteliſche Theorie, und beurtheilt zugleich die verſchiedenen Auslegungen und Meynungen des Alexander Aphrodiſiaeus, Galenus, Themiſtius, Averrhoes und der Averrhoiſten. Auch ſind ſie mehr phyſikaliſch und phyſiologiſch, als pſycholoſ giſch. So handelt C. in den Vorleſungen über die Sin-

monini als Schriftſteller ſo wenig, und als Docent ſo viel Intereſſe erweckte. Sein mündlicher Vortrag hatte Reize, die ſein ſchriftſtelleriſcher nicht hatte; ein Fall, der auf Akademieen gar nicht ſelten iſt. Seine Manier iſt aphoriſtiſch, alſo für nachſchreibende Zuhörer zweckmäßig, hingegen für die Lectüre wenig anziehend.

*) *Caeſaris Cremonini*, Centenſis, in ſchola Patauina philoſophi primae ſedis, Tractatus tres: De *ſenſibus externis*. De *ſenſibus internis*. De *facultate appetitiua*. Opuſcula haec reuidit *Troylus Lanzetta*, Auctoris diſcipulus, et annotationes confecit in margine. Venet. 1644. 4. Zu den merkwürdigſten Schriften des Cremonini gehören außerdem: Liber de paedia Ariſtotelis — Diatypoſis vniuerſae naturalis Ariſtotelicae philoſophiae — Apologia de calido innato et ſemine pro Ariſtotele aduerſus Galenum — Apologia Dictorum Ariſtotelis de origine et principatu membrorum aduerſus eundem — De efficacia in mundum ſublunarem — Diſputatio de coelo cum Apologia Dictorum Ariſtotelis de Via lactea et facie in orbe Lunae — De formis quatuor ſimplicium, quae Elementa vocantur — Vgl. *Morhof* Polyhiſt. T. II. p. 62. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. l. l.

Sinne des Gesichts und Gehörs umständlich von der Natur des Lichts, der Farben, von der Durchsichtigkeit der Körper, von der Luft als dem Medium und der Materie des Schalls, u. w. *). In dem Tractate von den innern Sinnen komt eine kurze treffliche Erläuterung der Averrhoistischen Hypothese vom allgemeinen Verstande vor, die ich hier ausheben will. Averrhoes dachte sich die gesamte Menschheit als eine Sphäre von ähnlicher Proportion, wie

*) Hin und wieder stößt man auf einzelne scharfsinnige Bemerkungen, z. B.: Dächte man sich ein Erkentnißvermögen, das an gar keine Organe gebunden wäre; so würde dieses eben wegen seiner Unabhängigkeit von allen Organen unendlich seyn, und alle möglichen Gegenstände umfassen. — Bey allen Thiergattungen ist die Farbe der Augen in allen Individuen dieselbe, ausgenommen bey den Menschen und Pferden, bey deren Individuen die Farbe der Augen verschieden ist. Das letztere erklärt Cremonini aus der größern Mannichfaltigkeit des individuellen Temperaments. — Daß wir mit zwey Augen nur Einen Gegenstand sehen, hat darin seinen Grund, weil nur Ein Gegenstand auf die Seele einwirkt, und die Mehrheit der Organe, wodurch er wirkt, den Gegenstand selbst nicht vervielfältigen kann. Die gangbare Erklärung der Anatomen aus der Vereinigung der beyden Sehenerven verwarf Cremonini; weil, wenn diese Vereinigung der Sehenerven auch statt habe, sie doch nicht der Erklärungsgrund jenes Factum's seyn könne, da wir auch mit zwey Ohren nur Einen Schall hören, ungeachtet die Gehörsnerven sich nicht vereinigen. — Die Empfindungen des Gesichts und Gehörs allein können Affecten erregen, die übrigen Sinne nicht; denn jene allein erzeugen Vorstellungen, diese bloß Sensationen; die Affecten sind aber ohne Vorstellungen der Gegenstände, worauf sie sich beziehen, nicht möglich. S. *Cremonini* Tractatt. tres p. 35. 51. —

wie die himliſchen Sphären. Da nun die letzteren mit einem Verſtande verbunden ſind, der ihre Bewegungen regiert und deßwegen Intelligenz heißt; ſo räumte Averrhoes auch der aus den ſämtlichen individuellen Menſchen beſtehenden Sphäre der Menſchheit eine Intelligenz ein, durch welche alle Verſtandesthätigkeiten der Menſchen zuletzt regiert würden. Ueber die Beſchaffenheit dieſer Intelligenz waren die Averrhoiſten ſelbſt mit einander in Streit gerathen. Einige erklärten ſie für einfach, und zwar ſey ſie in Einem Betrachte der leidende oder der mögliche Verſtand (intellectus poſſibilis), ſofern ſie von den äußern Objecten leidet; und in einem andern Betrachte der thätige Verſtand (intellectus agens), ſofern ſie unabhängig von den Objecten in Beziehung auf dieſe ſelbſt wirkſam iſt. Andere hingegen erklärten ſie für aus zwey Beſtandtheilen zuſammengeſetzt, von denen der eine der Form, der andere der Materie entſpreche, jener der thätige, dieſer der leidende Verſtand heiße; der letztere befinde ſich eigentlich nur in der Menſchheit; der andere ſey die höchſte Intelligenz oder die Gottheit ſelbſt. Bey beyden Vorausſetzungen erhob ſich die Schwierigkeit: wie in verſchiedenen Menſchen zu derſelben Zeit verſchiedene Verſtandesthätigkeiten und ſogar entgegengeſetzte Urtheile über dieſelben Objecte möglich würden; da aus dem Begriffe der einzigen Menſchheitsintelligenz nothwendig folge, daß wenn Ein Menſch denke, Alle mit ihm zugleich, und noch dazu genau dasſelbe denken müßten, was jener dächte? Um dieſer Schwierigkeit abzuhelfen, erſann Averrhoes noch eine beſondere individuelle Denkkraft (virtus cogitatiua), welche die Verbindung des Empfindungsvermögens

und

und der Phantasie mit der allgemeinen Intelligenz vermittle, und da sie in jedem Menschen auf eine ihm eigenthümliche Art wirke, auch eine ihm eigenthümliche Verstandesthätigkeit hervorbringe, so daß der allgemeine Verstand der Menschheit durch sie ein numerisch verschiedener individueller Verstand in jedem einzelnen Menschen werde. Mehrere der spätern Averrhoisten wollten inzwischen diese virtus cogitatiua ihres Lehrers nicht gelten lassen; sondern leiteten den individuellen Verstand der Menschen lediglich aus der unmittelbaren Verbindung des allgemeinen Verstandes mit den Phantasmen her. Cremonini zeigte, daß diese letztere Meynung einiger Averrhoisten nicht nur ganz dem Systeme des Averrhoes widerstreite, sondern auch an sich falsch sey, weil sich die besondere individuelle Denkthätigkeit niemals aus dem bloßen Empfindungsvermögen und der Phantasie erklären lasse; daß aber auch die allgemeine Menschheitsintelligenz selbst nichts weiter sey, als der vom Aristoteles sogenannte mögliche Verstand, der sich in jedem Menschen befinde, und dessen Begriff der arabische Interpret gemisdeutet habe *).

Es wäre überflüssig, wenn ich hier noch mehrere der berühmtern Peripatetiker aus jener Periode anführen wollte, sofern ihre Bemühungen bloß auf eine richtigere Auslegung und auf die Verbreitung des Aristotelischen Systems abzielten; zu einer Veränderung dieses aber, oder zu einer beträchtlichen Verbesserung und Erweiterung der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt wenig oder nichts von ihnen geleistet wurde. Um eine historisch wahre und in Beziehung auf das Wesent-

*) *Cremonin.* Tractatt. tres p. 172 sq.

Wesentliche vollständige Ansicht des Zustandes der Aristotelischen Philosophie, so wie sie von ihren geistvollsten und eifrigsten Anhängern im sechszehnten Jahrhunderte bearbeitet war, zu gewinnen, sind die gegebenen Notizen völlig hinreichend. Ich will also itzt zur Geschichte derjenigen Philosophen übergehen, die dem Aristotelischen Systeme eine andere ihm ursprünglich fremde Gestalt liehen, dasselbe mit ihrer eigenen philosophischen Vorstellungsart vermischten und verwirrten, und durch willkührliche Deutungen seiner Principien und wilde Folgerungen auf Resultate geriethen, welche es nicht wirklich begründete; oder die auch als offenbare Gegner des Peripateticismus auftraten.

Je vertrauter man mit dem wahren Sinne des Aristotelischen Systems wurde, desto stärker mußten auch die Schwächen und Mängel desselben der prüfenden und damals in der Speculation schon geübtern Vernunft auffallen. Die Versuche zu ergänzen und zu bessern, welche bereits die griechischen und arabischen Ausleger gemacht hatten, und an denen es auch die neuern lateinischen Aristoteliker nicht fehlen ließen, blieben größtentheils unbefriedigend, und ihre Möglichkeit wurde nach und nach erschöpft. Die Aristotelischen Naturprincipien, Materie, Form, Privation, und das gegenseitige Verhältniß derselben, ließen trotz allen Anstrengungen, um sie aufzuklären und fest zu bestimmen, mancherley Unbegreiflichkeiten zurück. Gegen viele Folgerungen aus diesen Principien, so wie gegen viele Aristotelische Erklärungen der Naturerscheinungen im Einzelnen, boten Vernunft und Erfahrung unauflösliche Zweifel und Einwürfe dar. Die positiven Theologen vermißten die Einstimmung

des

des Peripateticismus in den wichtigsten Puncten, wie in den Lehren von der Unsterblichkeit der Seele, von Gott, von der Schöpfung der Welt und der Vorsehung, mit dem Kirchenglauben. Eine Philosophie aber, die sich nur dadurch mit dem Kirchenglauben auszusöhnen vermochte, daß ihre Vertheidiger auf sie selbst Verzicht thaten, und sich diesem blindlings in die Arme warfen, konte weder den beschränktern Orthodoxen unter den Theologen, noch auch den hellern und unbefangenern Köpfen genug thun. Die Orthodoxen hatten Ursache, die Resignation der Philosophen, wenn die Peripatetische Lehre dem Kirchenglauben zuwider lief, für Heucheley zu halten; dahingegen die Selbstdenker unter den positiven Theologen an dem Kirchenglauben irre wurden, wobey ihnen um so mehr jede Auskunft, jede Ausgleichung ihres philosophischen und theologischen Systems abgeschnitten war, je unbedingtere Gültigkeit das Dogma von der göttlichen Inspiration der biblischen Bücher für sie hatte. Mit der größern Ausbreitung des Peripateticismus, und mit den dadurch bewirkten größern Fortschritten der philosophischen Aufklärung im Publicum, stieg auch die Kühnheit der Philosophen. Ihre Anerkennung der höhern Autorität der Kirche und der Offenbarung wurde bald eine durchaus leere Formel der Weltklugheit, hinter welcher, als einer Aegide, einige sogar, indem sie von Aristotelischen Principien ausgiengen oder sich darauf beriefen, Behauptungen und Raisonnements wagten, die nicht allein die damalige positive Theologie, sondern alle Theologie und Religion überhaupt umstießen. Dazu kam noch, daß neben dem Peripateticismus, auch die Neu-Platonische und Cabbalistische Philosophie ihre Anhänger hatten, unter denen einige jene zu verdrängen strebten,

andere auf einen gewissen Synkretismus oder Eklekticismus bedacht waren; daß man damals auch andere philosophische Systeme des griechischen Alterthums, das Jonische, Pythagoreische, Eleatische, Epikurische, Stoische, und selbst den negativen Dogmatismus der Akademiker und den Pyrrhonismus immer genauer kennen lernte; daß mehrere vortreffliche Köpfe die Mathematik, Physik, Astronomie, und Medicin durch originale Studien und Beobachtungen außerordentlich vervollkommneten, und das Irrige vieler ältern, besonders Peripatetischen, Hypothesen in diesen Wissenschaften aus unwiderleglichen Gründen darthaten; daß endlich die logische Methode und wissenschaftliche Terminologie der Peripatetiker, die mit der ältern Scholastik unstreitig noch viel Aehnliches hatte, manchen praktischen und geschmackvollern Köpfen misfiel, und sie reizte, Widersacher der Aristotelischen Philosophie im Ganzen zu werden. Nimt man auf alle diese Umstände, die ich hier im Allgemeinen angezeigt habe, und die sich einzeln in der folgenden Geschichte der Aristotelischen Philosophie während des sechzehnten Jahrhunderts noch deutlicher offenbaren werden, Rücksicht; so wird man einerseits die beträchtlichen Abweichungen einiger Peripatetiker von dem eigentlichen Systeme des Stagiriten, und die gänzliche Entartung anderer von dem Charakter ihrer Schule; andererseits die heftigen Angriffe, welche damals auf die Aristotelische Philosophie geschahen, und die Entstehung neuer ihr geradehin entgegengesetzter, oder synkretistischer und eklektischer, philosophischer Lehrbegriffe sehr natürlich finden.

Durch eine sehr willkührliche Deutung des ursprünglichen Peripateticismus und durch die Originalität

lität der Resultate, welche eine Folge davon war, zeichnete sich zuvörderst die Philosophie des Andreas Cäsalpinus aus. Er wurde gebohren zu Arezzo im Toscanischen im J. 1519; lehrte, nachdem er eine Reise durch Deutschland gemacht hatte, die zur Verbreitung seines Ruhmes besonders unter den Deutschen sehr viel beytrug, die Arzneywissenschaft und Philosophie zu Pisa, und nachher zu Rom, wo er zugleich Leibarzt des Pabstes Clemens VIII. war. Er starb in dem letztern Orte im J. 1603 *). Außer mehrern Werken medicinischen und physiologischen Inhalts, die zu ihrer Zeit sehr geschätzt wurden, schrieb er Quaestiones Peripateticas libb. V, und eine Daemonum inuestigatio Peripatetica, in welchen er seine philosophische Vorstellungsart erörterte. Seine Manier zu philosophiren hat sehr viel Unbestimtes, Dunkles und Verworrenes, oder vielmehr es fehlt seiner Darstellung oft an Präcision und Klarheit; daher es schwer wird, seinem Ideengange zu folgen, und den Zusammenhang und die Bündigkeit seiner Raisonnements einzusehen. Die göttliche Autorität der Offenbarung nahm er ausdrücklich an, ohne jedoch solche Sätze seiner Philosophie, welche dem Kirchenglauben widerstritten, diesem gemäß zu berichtigen oder mit demselben auf irgend eine Art verträglich zu machen; welches Geschäfft er den Theologen überließ **).

Was

*) S. *Memorie* degli uomini illustri di Toscana Vol. I. p. 93. — *Bayle* Art. *Cesalpinus*. — *Brucker* Hist. crit. philos. Vol. IV. P. I. p. 220.

**) *Andreae Caesalpini*, Aretini, Peripateticarum Quaestionum Libri quinque; Venet. 1571. 4. Die zweyte Ausgabe ist: Tractationum philosophicarum Tomus vnus, in quo continentur: *Philippi Mocenici*, Veneti,

Was in der Auslegung und Anwendung der Ariſtoteliſchen Principien dem Ceſalpini eigenthümlich war, beſtand der Hauptſache nach in einer weitern Ausdehnung des Averrhoismus, wodurch der Peripateticismus in Pantheismus verwandelt wurde. Seine vornehmſten Lehrſätze, die er immer für echt Ariſtoteliſche

Vniuerſalium Inſtitutionum ad hominum perfectionem, quatenus induſtria parari poteſt, Contemplationes V. *Andreae Caeſalpini*, Aretini, Quaeſt Peripat. libb. V. *Bernardini Teleſii*, Conſentini, de rerum natura libb. nouem. Geneuae, 1588 fol. In der dritten von mir gebrauchten Ausgabe (Venet. 1593. 4.) ſind den Quaeſtionibus Peripateticis von dem Verfaſſer beygefügt: Daemonum inueſtigatio Peripatetica, welche Abhandlung ſchon früher einzeln gedruckt war, und Quaeſtionum medicarum libb. II. De medicamentt. facultatibus libb. II. nunc primum editi. Vgl. Sprengel's Geſchichte der Arzneykunde B III. S 544-581. Aus der Vorrede zu den Quaeſt Peripat will ich hier folgende Stellen ausheben: Sapientiam profecto diuinitus reuelatam ſacrae litterae nobis tradiderunt; eandem ſponte naturae multi philoſophi, ſaltem balbutientes, indicarunt. Non enim diſſentire vllum eorum, quae ſunt, veritati oportet. Multos tamen minime pudet, quo minus ſuam fateantur inſcitiam, iis quae certiſſima ſunt contradicere, et argumentorum deceptiunculas demonſtrationes putare, atque hujusmodi ſuaſionibus ſacram veritatem euertere. Ego vero Deum optimum maximum precor, vt me ab hujusmodi erroribus praecaueat, et ſuo lumine — in ſinceram dirigat veritatem. Hujusmodi igitur initio conſiſus enixus ſum, Peripateticam diſciplinam multorum altercationibus inuolutam pro viribus mihi conceſſis euoluere, *vt ſummi philoſophi ſententiae cum non parua humani generis jactura delitescentes in apertum exeant.* — Sicubi ab iis, quae in ſacris diuinitus modo relata nobis ſunt, diſcedat (Ariſtoteles), minime cum illo ſentio, fateorque, in rationibus deceptionem eſſe: *non tamen in praeſentia meum eſt haec aperire, ſed iis, qui altiorem Theologiam profitentur, relinquo.*

lische ausgiebt, und aus einzelnen Stellen in den Schriften des Stagiriten zu erweisen trachtet, sind diese. Erstlich: Wenn Aristoteles behauptet, daß man in der Naturwissenschaft vom Allgemeinen zu dem Besondern übergehen müsse, weil uns jenes bekanter sey, als dieses; so versteht er unter dem Allgemeinen die höchsten Principien, die nicht durch Induction oder Definition gefunden werden können, weil diese allemal die Kentniß des Besondern voraussetzen *). Zweytens: Jede Definition, sofern sie das Subject des Definitums und zugleich das Princip desselben aussagen muß, beruht auf einer Demonstration und läßt sich darauf zurückführen. Daher kann die erste Philosophie (philosophia prima), als die Wissenschaft der Principien, sich weder der Definition, noch der Demonstration bedienen. Die Begriffe des Seyns (des Dinges, der Substanz) und der nothwendigen Affectionen desselben, als Identität, Verschiedenheit, Einheit, Vielheit, u. dgl., sind so wenig eines Erweises, als einer Erklärung fähig; sie müssen schlechthin als Principien gesetzt werden **). Drittens: Die Wissenschaften wer-

*) *Andr. Caesalpini* Quaest. Peripatet. Lib. I. qu. 1. fol. 4 (ed. Venet. 1593). Principia esse supponitur. — Definitio enim supponit, notum id esse quod definitur; sed quae sint principia, adhuc incertum est. Inductio autem nec numerum, nec distinctionem ostendit, sed vnitatem solum in multis colligit.

**) Ibid. lib. I. qu. 2. In eorum definitionibus, quae alteri insunt — aliquid est, quod tanquam demonstrationis conclusio, et aliquid, quod ejusdem est principium, cum necesse sit addere subjectum et causam, propter quam subjecto insit. Vnde tota definitio est veluti demonstratio. Cäsalpin meynte also, daß alle

werden unterſchieden nicht nach den logiſchen Prädicamenten der Subſtanz; auch nicht nach den verſchiedenen Beziehungen ihrer Objecte auf Eine abſolute Subſtanz; ſondern nach den reellen Verſchiedenheiten der Subſtanz ſelbſt. Es giebt aber nach dem Ariſtoteles drey reelle Verſchiedenheiten der Subſtanz. Sie iſt entweder bloß denkbar, ewig, unbeweglich, und als ſolche iſt ſie ein Gegenſtand der erſten Philoſophie; oder ſie iſt zwar empfindbar und beweglich, aber doch ewig und unvergänglich, und als ſolche iſt ſie ein Gegenſtand der Mathematik, vornehmlich der Aſtrologie; oder endlich ſie iſt empfindbar, beweglich, entſteht und vergeht; als ſolche iſt ſie ein Gegenſtand der Phyſik. Bey allen dieſen reellen Verſchiedenheiten der Subſtanz, ſo wie bey den weitern Modificationen dieſer Verſchiedenheiten, liegt gleichwohl Eine Urſubſtanz als die erſte und immanente Urſache jener zum Grunde *). Viertens: Auſſer den beſeelten Weſen und den

Definitionen nothwendig genetiſche ſeyn müßten — Qu. 3. fol. 7. *Primus* igitur *philoſophus* in ſpeculatione *ſubſtantiae* definitione non vtitur. At vero neque in ſpeculatione eorum, *quae illi per ſe inſunt;* nam ſimiliter *ſimplicia* eſſe neceſſe eſt et *prima*; caetera enim ad illa reducuntur. — Si igitur primae entis affectiones rationes priores non habent praeter ipſam ſubſtantiam, neque ergo earum definitio fuerit, primus philoſophus neque demonſtratione vtetur, neque definitione.

*) Ibid lib. I. qu. 4. fol. 9. *Diſtinctio ſcientiarum* neque penes *genera praedicamentorum*, neque ſecundum *diverſam entium reductionem ad ſubſtantiam* aſſignatur ab Ariſtotele, ſed *ſecundum partes ipſius ſubſtantiae.* Inquit enim, tot eſſe philoſophiae partes, quot ſunt ſubſtantiae. — fol. 11. Cum *tres* ſint ſubſtantiae, duae *ſenſiles* et *mobiles*, altera *intelligibilis* et *immobilis;* ſen-

den Theilen derselben sind keine Substanzen. Praeter animata et animatorum partes nullae sunt substantiae. Man könte Substanz nennen entweder die Materie, oder die Form, oder ein Compositum aus beyden. Es ist aber offenbar die Form die erste Substanz, und diejenige, welche erst die Materie zur Substanz macht. Jene ist also auch die einzige Substanz. Das Princip der Form aber ist die Intelligenz oder Seele im Universum, und alle Körper können nur insoferne Substanzen heissen, als sie an dieser Seele Theil nehmen. Folglich sind lediglich die beseelten Wesen Substanzen. Man braucht übrigens bey den Thieren und Menschen nicht anzunehmen, daß die Seele im ganzen Körper sey; diese muß nur in einem Haupttheile des Körpers, z. B. im Herzen, seyn, und die übrigen Glieder des Körpers heissen dennoch Substanzen, weil sie mit dem Herzen zusammenhangen. An sich selbst kann die rohe Materie und der Körper nicht Substanz genannt werden; sie sind nur Substanzen als Organe der Seele und in Verbindung mit dieser *). Fünftens: Es giebt nur Ein Universum; denn nehmt die eine Ursubstanz weg, so habt ihr alle übrige weggenommen. Die verschiedenen Gattungen der Substanz unterscheiden sich lediglich durch Hinzufügung von Bestimmungen zu der Ursub-

sensibilium autem vna *generabilis* et *corruptibilis*, altera *aeterna*; de *generabili* quidem et *corruptibili* est *naturalis scientia*; de *aeterna* autem et *sensibili Astrologia* inter *Mathematicas*; de *immobili* autem *Theologia*. Cäsalpini läßt sich hierbey in eine sehr verwickelte Untersuchung des Verhältnisses dieser drey Theile der Philosophie zu einander, vornehmlich der Mathematik zur ersten Philosophie, ein.

*) Ibid. lib. I. qu. 7. fol. 21 sq.

ſubſtanz, und durch Aufhebung von Beſtimmungen derſelben. Substantiae genera ordinem habent ſecundum additionem et ablationem. Dieſe Beſtimmungen ſind jedoch nicht bloße Accidenzen; im Gegentheile ſie ſind eben ſo reel, wie die Subſtanz ſelbſt; nur daß ſie dieſe nothwendig vorausſetzen und ohne ſie nicht ſeyn könten, anſtatt daß die Subſtanz ohne ſie ſeyn kann. Z. B. Die Urſubſtanz iſt das Göttliche und Begehrenswerthe (divinum et appetibile); es muß alſo auch nothwendig Etwas ſeyn, welches begehrt (appetens); dieſes letztere kann aber deßhalb doch nicht ſeine Exiſtenz aus ſich ſelbſt haben; denn wird das Begehrenswerthe aufgehoben, ſo fällt auch das Begehrende weg, weil der Zweck und Grund ſeiner Exiſtenz aufgehoben iſt *). Sechstens: Die Subſtanz kann entweder bloße Form (actus), oder Form auf irgend eine Art mit der Materie zuſammengeſetzt ſeyn. Es giebt nur Einen abſolut einfachen reinen und erſten Actus (Princip aller Formen); alle übrige Subſtanzen ſind aus Form und Materie zuſammengeſetzt. Das Princip der Formen oder die Urſubſtanz iſt das Begehrenswerthe, und, obgleich über alle Materie und Körper erhaben, mit ihnen durchaus unvermiſcht, und daher ſelbſt unbeweglich, ſetzt ſie doch alle übrige Subſtanzen in Bewegung, ſofern dieſe alle nach ihr als dem Begehrungswerthen ſtreben. Siebentens: Die Kraft der Urſubſtanz (virtus primi motoris) iſt zwar unermeßlich; aber da ſich der Begriff der Größe (als zur Materie gehörig) gar nicht auf ſie anwenden läßt; ſo kann ſie weder endlich noch unendlich genannt werden. Achtens: Die Urſubſtanz iſt eine bloß ſpeculative Intelligenz, keine active; denn

*) Ibid. lib. II. qu. I. fol. 25.

denn a) der Verstand oder die Erkentniß geht vor der Begierde her, jene ist also das höhere Gut und der Verstand ist das Princip der Begierde; b) wäre das Urprincip thätig, so würde es sich verändern können; es ist aber unbeweglich und unveränderlich; c) die höchste speculative Intelligenz wirkt nichts um eines Zwecks willen, da sie selbst der Zweck aller Zwecke ist; die active Intelligenz aber muß um eines Zweckes willen wirken. Neuntens: Die Bewegung des Himmels im Kreise ist eine Nachahmung der höchsten Intelligenz. So vollkommen konte jener nicht seyn, als diese; er konte also nicht durchaus unbeweglich seyn, sondern mußte bewegt werden. Aber er ist der Vollkommenheit der höchsten Intelligenz am nächsten. So wie daher das Daseyn der göttlichen Intelligenz eine Aufnahme ihrer selbst in sich selbst (receptionem quandam sui ipsius, non alterius) ausdrückt; denn das Denkende und das Object des Denkens sind bey ihr Eins und dasselbe; so bewegt sich der Körper des Himmels in sich selbst zurück, und geht nicht in einen andern Ort über. Er ahmt also die Unbeweglichkeit der höchsten Intelligenz nach, indem er in demselben Orte beharrt, und das innere Denken der Intelligenz, sofern er unaufhörlich von demselben Puncte zu demselben Puncte sich bewegt *). Zehntens: Die reine höchste einzige Intelligenz ist die Gottheit. Sie unterscheidet sich von der menschlichen Intelligenz dadurch, daß die Substanz jener absolute Wirklichkeit (actus), die Substanz dieser aber bloß Möglichkeit (potentia) oder relative Wirklichkeit ist. Die menschlichen Intelligenzen haben zwar eine ewige Denkkraft, aber da sie irgend einmal

dens

*) Ibid. lib. II. qu. 2-5.

denken, irgend einmal nicht, ſo iſt die Ewigkeit ihres Denkens nur durch Succeſſion möglich. Sie machen ferner nur als Gattung (Collectivum) eine Einheit aus, die aber der Zahl nach aus vielen Individuen beſteht, welche ſucceſſiv aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen. Denn auch bey den menſchlichen Intelligenzen iſt das Denkende und das Object des Gedachten immer identiſch. Da nun die Materie das Princip der Mehrheit iſt, und die menſchlichen Intelligenzen aus Form und Materie zuſammengeſetzt ſind, ſo folgt hieraus die Mehrheit der letztern. Oder es ſind ſoviel Intelligenzen vorhanden, wie Menſchen vorhanden ſind *). Elftens: Unter allen vergänglichen Weſen hat der Menſch allein eine vernünftige Seele; dieſer aber komt eine eigenthümliche Thätigkeit zu, welche die Materie nicht hat, nehmlich das Denken; ſie muß alſo unſterblich ſeyn, weil das, was ohne den Körper wirkt, nicht zugleich mit dem Körper untergehn kann. Cäſalpini argumentirte gegen die Vorſtellungsarten ſowohl der Averrhoiſten, daß nur der allgemeine Weltverſtand unſterblich ſey, nicht die individuellen Seelen, als auch des Pomponatius und ſeiner Schule, daß zwar die individuelle Denkkraft nach dem Tode fortdaure, aber ohne Bewußtſeyn. Er hielt das Bewußtſeyn für untrennlich von dem Denken, und dies mit Recht. Nun behauptete er: wenn die Denkkraft fortdauert, muß auch ihre Thätigkeit fortdauern, das Denken, da dies der Denkkraft eigenthümlich und von der Materie unabhängig iſt. Mit dem Denken aber als ſolchem iſt nothwendig Bewußtſeyn verknüpft, und alſo iſt die Seele nicht bloß uneigentlich, ſondern eigentlich unſterb-

*) Ibid. lib. II. qu. 6. fol. 34 ſq. qu. 7. fol. 36. b.

sterblich. Daß das Denken von der Bedingung der Materie (den sinnlichen Anschauungen) unabhängig sey, wurde hier von ihm erschlichen *). Zwölftens: Die Natur, welche Cäsalpini mit dem Begriffe der Materie identisch nahm, ist das Princip des Leidens, nicht der Thätigkeit. Sie ist an sich die bloße Möglichkeit, welche durch die Beziehung des Princips der Form auf sie zur Wirklichkeit wird. Dreyzehntens: In einem Orte kann nur das Leichte und das Schwere seyn, weil alle Bewegung nur heraufwärts und herunterwärts gerichtet seyn kann. Hieraus zog Cäsalpini höchst sonderbare Folgerungen: a) Das Unbewegliche kann nicht in einem Orte seyn; denn ein Ort ist nur nothwendig in Beziehung auf die Bewegung, d. i. Veränderung des Orts; also nur bewegliche Körper sind im Raume; nicht alles, was existirt, ist darin; die mathematische Größe, ob sie gleich eine Lage (positionem) hat, ist doch nicht in einem Orte. b) Auch nicht alle beweglichen Dinge sind in einem Orte; z. B. nicht die himmlischen Sphären, weil sie sich im Kreise bewegen, und insofern beständig in sich selbst beharren und für unbeweglich gelten können. Nur das ist nach dem Cäsalpin in einem Orte, was diesen Ort verändern kann; die einander begrenzenden Sphären aber verändern ihren Ort im Ganzen niemals, und werden auch nie von einander getrennt. Sofern sich die Theile der himmlischen Sphären bewegen, kann man nur sagen, daß sie in einem Ganzen, nicht, daß sie in einem Orte sind. Denn es ist etwas Anderes in einem Ganzen, und in einem Orte seyn **). Cäsalpin identificirte also

*) Ibid. lib. II. qu. 8. fol. 40. sq.

**) Ibid. lib. III. qu. 2. fol. 54. a. Sive omnia locum habe-

ſo den Raum mit der nicht in ſich ſelbſt zurückkehrenden Bewegung, und bezog ihn lediglich auf die Körper der ſublunariſchen Welt; was eine eben ſo originale als unbegreifliche Vorſtellungsart iſt.

Die nun folgende weitere Entwickelung des Verhältniſſes der Sphären zu einander und zur Erde, ſo wie der Natur der ſublunariſchen Elemente, kann ich hier übergehen *). Nur noch einige für die Geſchichte der Pſychologie merkwürdige Behauptungen des Cäſalpin will ich kurz berühren. Alle ſich gegenwärtig durch Zeugung fortpflanzende Geſchöpfe können eben ſo gut aus Samen, als ohne Samen durch bloße Wirkung der Wärme auf gewiſſe Miſchungen der Materie, entſtehen, und ſo wie wir noch itzt aus Fäulniß Inſecten entſtehn ſehen ohne Samen, ſo müſſen auch die größern Thierarten, da ſie nicht urſprünglich erzeugt ſeyn können, ohne Samen entſtanden ſeyn. Dies war eine naturaliſtiſche Erklärung der thieri-

habeant ſurſum et deorſum, ſive locus omnis ſit ſurſum aut deorſum, non erunt in loco niſi gravia et levia; haec enim ſola ſurſum aut deorſum moventur et queſcunt. — *Immobilia* non eſſe in loco, patet; quaeritur enim locus propter motum ſecundum locum; non omne, quod eſt, in loco eſt, ſed mobile corpus; idcirco *mathematicae magnitudines*, quamvis *poſitionem* habeant, negantur tamen in loco eſſe. — Praeterea mobilia non omnia in loco eſſe, patet; quae enim circulo feruntur, vt coeleſtes orbes, quatenus quidem in eodem, ſemper manent immobilia exiſtentia, non ſunt in loco; locus enim ſeparabilis eſt; orbis autem vnus altero, cui adjacet, numquam ſeparatur; ſed eo modo immobiles permanent. Quatenus autem eſt motus ſecundum partes; neque hoc modo in *loco* ſunt, ſed in *toto*. Aliud enim eſt in *toto* eſſe, et in *loco*.

*) Ibid. lib. III. qu. 3. ſq. lib. IV.

thierischen Schöpfung entgegengesetzt der Mosaischen Lehre. Dem C. war es glaublich, daß die in die Materie verbreitete himlische Wärme im Anfange weit kräftiger gewesen sey, als im Fortgange der Zeit, indem sie durch die Hinzumischung der Materie nach und nach geschwächt worden sey; daher die Entstehung größerer Thiere ohne Zeugung itzt nicht mehr beobachtet werde. Indessen könne sie doch noch itzt innerhalb der Wendezirkel, wo die Wärme größer sey, vorkommen; es fehle uns nur an Gelegenheit, sie zu bemerken*). — Das Herz ist nicht nur das Princip der Arterien und Venen, sondern auch der Nerven; und die Seele befindet sich demnach weder in den einzelnen Theilen des Körpers, noch ganz im ganzen Körper, sondern ganz im Herzen. Da es im lebenden Körper nur Eine Seele giebt, so kann es auch nur Einen Sitz derselben geben. Das Herz zeigt sich aber zuerst in dem hüpfenden Puncte des befruchteten Eyes; es ist also der wichtigste Theil des Körpers und der einzige Sitz der Seele; und wenn dieß ist, so muß es zugleich der Sitz der Empfindungen und der Quell der Nerven seyn, wie auch die Wirkung der Leidenschaften auf das Herz offenbar beweist. Gegen die Erfahrung, daß der Einfluß der Nervenkraft vom Gehirne herkomme, erwiederte Cesalpin, daß die Arterien zuerst die Nervenkraft vom Herzen zum Gehirne leiteten, und schon wirklich nervöse Häute hätten; im Gehirne fallen ihre Höhlen zusammen, und ihre Wände zertheilen sich in Fäden; so werden sie zu Nerven. Was diese Theorie, die übrigens die meisten neuern Zergliederer verworfen haben, einigermaßen unterstützt, ist

*) Ibid. lib. V. qu. 1.

ist die Gefühllosigkeit der Rindensubstanz *). — Die Einbildungskraft, meynte Cesalpin, könne von äußern Gegenständen afficirt werden ohne Vermittelung der äußern Sinne. Er bewies dieß daraus, daß wir uns viele Dinge einbilden könten, die wir nie wirklich empfunden hätten, wie Centauren, Chimären u. dgl., und daß oft in der Seele im Traume und im Wachen Bilder entständen, ohne daß eine wirkliche Empfindung der ihnen entsprechenden Objecte vorhergegangen sey. Bezöge sich die Einbildungskraft immer auf vorhergegangene Empfindung, so würde jene nichts weiter als bloßes Gedächtniß seyn. Gleichwohl sey das Gedächtniß von der Einbildungskraft wesentlich darin verschieden, daß das erstere nur vergangene Dinge und Eindrücke betreffe, die andre sich über Vergangenheit, Gegenwart, und Zukunft erstrecke, und auch das Gegentheil des Wirklichen vorbilden könne **). Diese Meynung des Cesalpin verräth nur seine mangelhafte Kentniß der Natur des Vorstellungsvermögens überhaupt und der Phantasie insbesondre.

In der besondern Abhandlung über die Dämonen untersucht Cesalpin: was im Menschen Göttliches sey? ob sich auch außerhalb dem Menschen Wesen dämonischer Art in der sublunarischen Welt befinden? ob von diesen die Krankheiten herrühren, die dem Einflusse der Dämonen damals zugeschrieben wurden, und wie solche Krankheiten zu erkennen und zu heilen seyen ***)? Der Inhalt dieser Abhandlung ist also

*) Ibid. lib. V. qu. 3 — 7. Vgl. Sprengel's Gesch. der Arzneykunde B. III. S. 581.

**) Ibid. lib. V. qu. 9.

***) *Andr. Caesalpini* Daemon. inuestig. Peripat. cap. 1. fol. 146.

also theils psychologisch, theils mediciniſch, zugleich aber ein auffallender Beweis, wie das philoſophiſche Syſtem des Ceſalpin, das ſich über ſo manchen Wahn des Kirchenglaubens erhob, wiederum den gröbſten Volkswahn begünſtigte. Nach dieſem Syſteme iſt die Intelligenz das eigentlich Göttliche im Menſchen, weil es unabhängig von der Materie wirkt und exiſtiren kann. Etwas vollkommeneres, als dieſe Intelligenz, kann es unter dem Monde nicht geben, wohl aber in den höhern Sphären. Da die Intelligenz des Menſchen nach dem Tode des Körpers abſolut exiſtiren kann, und ſich auch die Exiſtenz ähnlicher Intelligenzen von geringerer Vollkommenheit denken läßt, ſo iſt das Daſeyn von Dämonen in der ſublunariſchen Welt nicht zu leugnen *). Dieſe Dämonen ſind nicht bloß ſpeculative, ſondern auch praktiſche und factive (moraliſch und mechaniſch wirkſame) Intelligenzen. Sie ſind vermöge des Princips der Contrarietäten gute oder böſe, wohlthätige oder ſchädliche Weſen. Diejenigen, die für die Urheber von Beherungen, Krankheiten, und andern Leiden und Unglücksfällen der Menſchen und Thiere gelten, müſſen in die Claſſe der böſen gehören. Da ſich nach der pſychologiſchen Theorie des Ceſalpin bloß durch den innern Sinn ohne Mitwirkung der äußern Sinnesorgane Gegenſtände erkennen laſſen; ſo vermögen auch die Dämonen Dinge zu erkennen, ohne dazu äußerer Organe d. i. eines ſinnlich wahrnehmbaren Körpers zu bedürfen. Gleichwohl können ſie auf Menſchen und Thiere nicht anders wirken, als durch natürliche körperliche Mittel, deren ſie ſich zu ihren Zwecken bedienen. Zauberer und Hexen gewinnen und reizen ihrerſeits die Dämonen nicht

*) Ibid. cap. 2 — 7.

nicht durch Worte, Kräuter, Opfer, Gebräuche u. dgl. zur Thätigkeit; diese an sich selbst können gar keine Wirkung auf die Dämonen haben; sondern sie veranlassen dieselben nur, die Gegenstände und die Art und Weise kennen zu lernen, wo und wie sie ihre verderbliche Thätigkeit anzubringen vermögen. Wenn daher Jemand die Zaubermittel und Zaubergebräuche vereitelt, so vereitelt er eben damit die Wirksamkeit der Dämonen, weil er ihnen die Veranlassung zu schaden benimt. Eben so kann Jemand durch eine weise und tugendhafte Lebensart sich dem Einflusse der Dämonen unzugänglich machen. Weil diese aber doch zu ihren Wirkungen natürliche Mittel anwenden müssen, deren Wirkungen andere natürliche Mittel entgegengesetzt sind, so kann auch die Arzneykunst Krankheiten heilen, wenn sie von Dämonen verursacht werden *) Cäsalpin gab übrigens zu, daß eine Menge Betriegereyen hier obwalte, und schärfte es ausdrücklich ein, darauf vorläufig aufmerksam zu seyn, ehe man den Dämon zu vertreiben oder zu bezwingen suche **).

Es war unvermeidlich, daß Cesalpini's Philosophie bey seinen Zeitgenossen großes Aufsehn erregte. Sie erhielt ungeachtet aller Mängel der Darstellung enthusiastische Bewunderer. Man nannte ihren Urheber den Philosophen vorzugsweise, auch wohl den Pabst unter den Philosophen, und vornehmlich in Deutschland wurden seine Behauptungen, wie ehedem in Griechenland die Orakelsprüche des Apollo, verehrt. Aber eben diese ungebührliche Lobpreisung des Cesalpini erweckte ihm einen Gegner, der ihm an philosophischem Talente gleich war, und an Gelehr-

*) Ibid. cap. 15. sq.

**) Ibid. cap. 3. sq.

Gelehrsamkeit ihn übertraf. Dieser war Nicolaus Taurellus, gebohren zu Mömpelgard im Jahr 1547, Professor der Medicin und Philosophie seit dem J. 1581 zu Altorf, wo er an der Pest 1606 starb. In einem Werke, das er mit einer spöttelnden Anspielung auf den Namen Cesalpini's Alpes caesae betitelte, prüfte er alle einzelne Behauptungen des Italienischen Philosophen, und bemühte sich darzuthun: daß die wichtigsten und vornehmsten derselben der richtig verstandenen Aristotelischen Philosophie, der christlichen Theologie, der Vernunft, und der physikalischen, psychologischen, medicinischen und naturhistorischen Erfahrung widersprächen *). Das Detail seiner Gegenraisonnements ist wegen der Weitschweifigkeit ausserordentlich ermüdend. Allein er hat eine kurze Uebersicht der Sätze des Cäsalpin, die er bestreitet, vorangeschickt, und in einer darauf folgenden Vorrede zu seiner Prüfung jener die Hauptpuncte angegeben, um welche sich sein Tadel vorzüglich herumdreht. Jene

*) *Alpes caesae* h. e. *Andreae Caesalpini*, Itali, monstrosa et superba dogmata, discussa et excussa a *Nicolao Taurello*; Francof. 1579. 8. — In der Vorrede (p. 21) sagt Taurellus; Eo quidem vsu res accreuit, vt haec Caesalpiniana dogmata majore apud nostros fuerint in pretio, quam olim apud Graecos Apollinis oracula. Quid facerem? Tuli haec indignissime. Terrebat me tamen istius hominis auctoritas. Et malum hoc adeo firmas jam egerat radices, vt nulla amplius ratione tolli posse videretur. Quid ergo? Nostram deplorans nimiam simplicitam, quae nos exterarum gentium mancipia faceret, ipse mihi ipsi, non aliis, sapere volui, et quaedam aduersus Caesalpiniana haec dogmata meditatus ad certamen aliquo modo factus sum excitatior. — Ueber das Leben des Taurellus S. *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 300. sq.

ne Uebersicht ist zum bessern und leichtern Verständnisse des Cesalpinischen Systems nützlich, so wie diese Vorrede die Bemerkung der wirklichen Fehler desselben erleichtert. Taurellus, ob er gleich über den stolz entscheidenden Ton des C. sein Misfallen oft höhnisch und bitter äußert, läßt doch dem Scharfsinne und den Kentnissen desselben Gerechtigkeit wiederfahren; auch billigt er, daß derselbe sich bloß an den Schriften des Aristoteles gehalten habe mit Uebergehung aller Meynungen der ältern und neuern Ausleger des Stagiriten und ihrer Streitigkeiten, wiewohl er selten mit Cesalpini's Auslegung vom Aristotelischen Texte und dessen Folgerungen daraus zufrieden ist, und auch nicht so sclavisch an dem Aristoteles hängt, daß er eine Behauptung des C., die ihm aus andern Gründen irrig schien, bloß darum zugestanden hätte, weil er sie ebenfalls für echt Aristotelisch erkannte.

Bey der Kritik des Cäsalpinischen Systems ließen sich überhaupt die beyden Fragen aufwerfen: Inwiefern es mit dem Averrhoismus oder dem reinen Peripateticismus wirklich harmonire, oder nicht? und: Inwiefern es sich vor der Skepsis aus Gründen der Vernunft und Erfahrung rechtfertigen lasse? Auf die erste Frage hat Taurellus ziemlich vollständig und genugthuend geantwortet; aber nicht eben so auf die andere.

Den Weltverstand des Averrhoes, der nur den menschlichen Seelen überhaupt assistirt (intellectus assistens), dehnte Cäsalpin auf eine allgemeine Weltseele aus, die an sich ganz und einig, aber nach der Menge der beseelten Körper vielfach sey, an welcher nehmlich die Kör-

Körper Theil nähmen, und wodurch sie beseelte Körper und Substanzen würden. Diese Weltseele ist die Gottheit des Cäsalpin, die er wieder in eben so viel Partikeln theilt, als numerisch verschiedene körperliche Substanzen im Universum sind. Demnach ist Gott hier nicht effectives Princip des Universum's, sondern constitutives und mit dem activwirklichen Universum identisch. Soferne Gott absolut und von aller Materie abgesondert existirt, ist er nur Eine Substanz, die nur sich selbst denkt, und sich um nichts Anderes bekümmert. Damit ist der Begriff einer göttlichen Vorsehung schlechthin aufgehoben. Denn was bedarf es einer Vorsehung, wenn Gott selbst die Substanz aller beseelten Dinge ist? Man kann nur fragen: ob Steine, Metalle, kurz leblose Dinge von Gott äußerlich erhalten werden? Die belebten Wesen haben die Gottheit in sich selbst, und bey ihnen ist also die äußere Erhaltung unnöthig. Schon aus diesen Sätzen des Cäsalpin und ihren Folgen ist einleuchtend, daß er zwar vom Averrhoismus ausgieng und durch denselben zuerst zu seiner speculativen Theorie veranlaßt wurde; aber bald die Richtung verließ, und auf von diesem ganz verschiedene Principien und Resultate gerieth.

Nicht minder auffallend stellt Taurellus die Abweichung desselben von dem reinen Peripateticismus dar. Aristoteles hatte die Materie für das Princip der Mehrheit der Dinge erklärt. Cäsalpin stellte also den Satz auf: Es giebt nur eine einzige Substanz, und diese ist unkörperlich. Um aber nicht die menschlichen Seelen zu Körpern zu machen, oder eine Mehrheit der Substanzen annehmen zu müssen, behauptete er: daß jene einzige Substanz gewisse Theile habe, durch welche in Verbindung mit der Ma-

terie die Mehrheit der Individuen möglich würde. Von dieser in sich selbst widersprechenden Behauptung, die das wirkliche Universum auf Eine unkörperliche Substanz (die Weltseele) zurückführt, und der Materie die Substantialität abspricht; dann wieder jener unkörperlichen Substanz Theile beylegt, und die Mehrheit der Dinge aus der Verbindung dieser mit der Materie, die doch als nicht substantiell = o ist, herleitet, ist in den Schriften des Aristoteles keine Spur anzutreffen. Nach dem Stagiriten sind Materie und Form für die Realität des Universum's einander gegenseitig unentbehrlich, und der Wechsel der Erscheinungen beruht auf der Privation. Die Materie ist das Princip des Möglichen; die Form das Princip des Wirklichen. Die Gottheit, als der reinste Actus oder das Princip der Form, ist also effectives, und nur zum Theile constitutives Princip des Universum's. Die Mehrheit der Dinge hat nicht ihren Grund in Theilen des Princips der Form; denn dieses ist absolut einfach; sondern lediglich in der Materie. Es giebt daher soviel Substanzen, als es materielle Dinge giebt; aber diese sind nicht mit der reinen Substanz der Gottheit identisch, wiewohl sie derselben ihre Substantialität verdanken. — Vollends der Aristotelischen Lehre widerstreitend ist Cäsalpin's Aufhebung alles realen Unterschiedes zwischen Substanz und Accidenz, oder die Behauptung, daß alle Prädicamente Theile der Substanz seyen, und nur in logischem Betrachte von der Substanz unterschieden und ihr entgegengesetzt werden könten, wenn gleich diese Behauptung für das Cäsalpinsche System nothwendig war. Nach dem Aristoteles haben die Prädicamente ihren objectiven Grund in der Substanz, und sind eben deßwegen vorzugsweise Attribute derselben; aber

aber sie drücken doch das Wesen der Substanz als solcher nicht aus. Die Substanz hat Realität ohne sie; sie haben keine ohne die Substanz, und sind also nicht selbst Substanzen. Cäsalpin hatte also unstreitig Unrecht, wenn er seine Vorstellungsart von Gott und Welt für die echte Aristotelische ausgab, ungeachtet er sie durchweg mit einzelnen Stellen aus den Aristotelischen Schriften documentirte. Wie künstlich er die letztern zum Theile aus ihrem Zusammenhange gerissen, falsch gedeutet und gemisbraucht habe, wird vom Taurellus mit vieler Gelehrsamkeit erörtert, und das Gegentheil durch eine richtigere Auslegung derselben und aus andern Stellen bewiesen. Auch die weitere metaphysische und astronomische Theorie Cäsalpin's, so wie seine oben angeführten und andern physiologischen und psychologischen Meynungen, erfahren vom Taurellus eine scharfe Kritik. Daß thierische Geschöpfe ohne Samen erzeugt werden können, widerlegt er sehr bündig, und bringt auch dagegen: daß das Herz der Siz der Seele sey; daß die Einbildungskraft ohne Vermittelung der äußern Sinne von äußern Gegenständen afficirt werden könne, bedeutende Einwürfe vor; wobey jedoch bey ihm oft irrige Vorstellungen und Mangel an wahrer Sachkentniß ebenfalls bemerklich sind *).

So

*) Z. B. daß die in die Materie sich verbreitende himlische Wärme durch bloße Bewegung des Himmels Geschöpfe ohne Zeugung hervorbringen könne, suchte Cäsalpin auch dadurch zu erläutern, daß das Feuer selbst nicht bloß aus anderem Feuer, sondern auch durch bloße Bewegung der Materie, bewirkt werde. Quaest. Perip. lib. V. qu. 1. fol. 196. b. Patet autem in generatione ignis. Fieri enim potest et a motu et ab alio igne, non tamen diuersus est specie. Similiter igitur calor anima-

So ſehr aber auch Cäſalpin's philoſophiſches Syſtem von dem wörtlichen Sinne des Ariſtoteliſchen ſich entfernt; ſo muß man doch zugeſtehen, daß es ſchwer ſey zu beweiſen, es ſtimme nicht mit dem Geiſte des letztern überein, und Samuel Parker iſt zu entſchuldigen, wenn er dem Cäſalpin den Lobſpruch ertheilt, zuerſt den Ariſtoteles ganz verſtanden zu haben*). Es klingt ſonderbar, aber es iſt wahr und auch leicht begreiflich, daß jedes philoſophiſche Syſtem einen verſchiedenen wörtlichen und intellectuellen Sinn zuläßt. Was der Urheber desſelben bey ſeiner Sprache denkt, denken nicht immer

lis, qui in vniuerſo eſt, ex coeli motu, per quem conſiſtunt ea, quae ex putri materia fiunt, poſtquam comprehenſus in materia eſt, cur non alium gignere ſibi ſimilem poſſit? — Dieß Argument ſetzte den Taurellus in große Verlegenheit. Er antwortet (Alp. caeſ. p. 797): De ignis generatione, quando ex ſilicibus aut etiam lignis excutitur, quaeſtio eſt, quae mentis meae captum omnino ſuperat. Quicquid modo conor, nihil eſt. Mihi ipſe ſum nullus: qui aliis ergo ſatisfaciam? Multa ſunt in hac rerum vniuerſitate, quae non poſſum ſatis mirari. Motu valido res etiam frigidiſſimae caleſcunt. Nullus hic ignis eſt, qui caleſaciat. Er eludirt hernach das Argument dadurch: es ſey nicht die Frage: ob die Wärme des Univerſum's eine ihr gleiche Wärme, ſondern ob ſie Pflanzen und Thiere aus jeder gegebenen Materie (nicht bloß aus Samen) hervorbringen könne?

*) *Sam. Parker* Diſputatt. de Deo et prouid. div. (Londin. 1687. 4.) Diſp. I. Sect. XXIV. p. 64. Teterrimi hujus foetoris omnium grauiſſime olere videtur *Andreas Caeſalpinus*, Aretinus, qui vt olim Ariſtoteles *(quem quid velit recentiorum hic primus et pene poſtremus cepiſſe viſus eſt)* cauſam omnium productricem attulit, ita tamen vt eidem omne prouidentiae imperium detraxerit, quo ſublato Deum eſſe dicat an omnino tollat nihil intereſſe demonſtrauimus.

immer ſeine Leſer, und ſo entſteht ein eben ſo verſchiedener Wortſinn des Syſtems, als die Sprachbegriffe der Leſer verſchieden ſind, und nicht ſelten ein ſolcher, der dem Wortſinne, welchen der Erfinder dachte, ganz entgegengeſetzt iſt. Macht man den Streit bloß von grammatiſcher Entſcheidung abhängig, ſo wird er gewöhnlich endlos, indem eine Partey für den Wortſinn, welchen ſie in die Darſtellung des Syſtems hineinlegt, eben ſo triftige Gründe zu haben glaubt, wie jede andere für den ihrigen. Der intellectuelle Begriff eines philoſophiſchen Syſtems läßt ſich in den ſubjectiven des Verfaſſers, und einen objectiven unterſcheiden. Jener kann ganz anders ſeyn, als dieſer. Es iſt möglich, daß der Urheber des Syſtems weder den wahren Grund und Inhalt ſeiner Principien, noch auch die Reſultate hinlänglich kennt, die ſich aus ihnen ergeben, weil er vielleicht nicht ſcharf genug darüber nachgedacht, vielleicht auch inconſequent gefolgert hat, oder beym Folgern auf dem halben Wege ſtehn geblieben iſt. Daher können fremde Beurtheiler eines philoſophiſchen Syſtems demſelben eine intellectuelle Bedeutung beymeſſen, die es den Worten nach nicht hat, und die der Erfinder ſelbſt nicht als ſeine Meynung anerkennt, die aber gleichwohl objectiv nicht von jenem abgelehnt werden kann, weil ſie wirklich in ihm gegründet iſt. Dieſe Bemerkungen laſſen ſich auf alle philoſophiſche Syſteme, ältere und neuere, und ſo auch auf das Ariſtoteliſche im Verhältniſſe zu manchen ſpätern Deutungen desſelben anwenden. Cäſalpin's Philoſophie iſt ſo wenig nach dem Wortſinne der Ariſtoteliſchen Schriften, als nach dem ſubjectiven Begriffe, welchen der Stagirit ſelbſt nach aller Wahrſcheinlichkeit von ſeinem Syſteme hatte, echter Peripateticismus, und ſchränkt man die Prüfung hierauf ein,

ein, so hat Parker zwar nicht von der ersteren — denn die dieser eigenthümlichen Ideen hat er im Wesentlichen richtig angegeben — aber wohl von der Philosophie des Aristoteles einen falschen Begriff gehabt, wenn er jene als die treffendste Auslegung dieser pries. Das Werk des Taurellus, welches er und auch Bayle nicht gelesen zu haben scheinen, hätte ihn in diesem Betrachte von seinem Irrthume überführen können. Allein objectiv kann das Aristotelische System allerdings so gedeutet werden, wie Cäsalpin es gedeutet hat; obgleich diese Deutung in Ansehung des subjectiven Begriffs seines Urhebers selbst immer höchst willkührlich ist; und daraus kann man einsehen, wie Cäsalpin sich selbst und viele seiner Zeitgenossen u. a. überreden konte, daß er zuerst den wahren Geist des Peripateticismus errathen habe.

Der vornehmste Grund des Cesalpinischen Systems ist, daß die Form die einzige Wirklichkeit im Universum ausmache; daß sie also auch die einzige Substanz sey, in der alle Beschaffenheiten, die Realität haben, enthalten seyn müssen; daß die Materie nichts weiter als eine negative Größe sey, auf welche sich die Mehrheit der Dinge stütze, ohne daß darum die Einheit der Weltsubstanz aufgehoben werde. Diese Hypothese ließ sich füglich aus den Aristotelischen Naturprincipien entwickeln. Die Materie als bloße Möglichkeit nach dem Aristoteles ist $= x$, und also nicht mehr und nicht weniger als eine negative Größe; die Form ist einfach, und folglich, sofern sie allein in der Welt die Wirklichkeit begründet, muß sich das ganze wirkliche Universum als solches auf die Form d. i. auf Eine Weltsubstanz zurückführen lassen. Hat Aristoteles selbst das

Ver-

Verhältniß der Materie und Form im Universum so nicht gedacht, wie Cäsalpin, so ist doch ohne Zweifel die Vorstellungsart des letztern in dem objectiven Begriffe der Aristotelischen Naturprincipien enthalten. Daß C. den realen Unterschied der Prädicamente von der Substanz leugnete, konte er eben so gut rechtfertigen. Entweder haben die Prädicamente objectiven Grund, oder nicht. Im letztern Falle wird alle Objectivität in einen logischen Begriff verwandelt; denn selbst die Substanz gehört zu den Prädicamenten; eine Meynung, die uns gegenwärtig nach der Erscheinung der Kantischen Philosophie sehr geläufig ist, zumal wenn man uns dabey mit dem Dinge an sich = x amüsirt, die aber den ältern Philosophen gar zu paradox vorkam, als daß sie sich im Ernste dazu hätten bekennen mögen. Im erstern Falle entsteht die Frage: was dieser objective Grund sey? Der objective Grund des Accidens ist entweder Etwas, oder er ist Nichts; da er aber nicht Nichts seyn kann, so muß er mit der Substanz zusammenfallen; und da wiederum die Substanz nicht Accidens seyn kann, so muß sie nothwendig reell verschiedene Bestandtheile haben, in denen die Prädicamente gegründet sind. Die Prädicamente sind demnach objectiv eben so substantiell, wie die Substanz selbst, und werden jene von dieser unterschieden und ihr entgegengesetzt, so hat dieß nur eine logische Bedeutung. Hier sieht man offenbar, wie Cäsalpin nach dem objectiven Begriffe des Aristotelischen Systems raisonnirte, und dennoch sich so weit nicht nur von dem wörtlichen Sinne des letztern, sondern auch von der subjectiven Vorstellungsart des Stagiriten selbst entfernte.

So

So leicht sich inzwischen Cäsalpin's Deutung des ursprünglichen Peripateticismus aus diesem selbst rechtfertigen läßt; so leicht ist das auf ihr beruhende System an sich selbst zu widerlegen. Daß es absolute Principien geben müsse, die weder definirt, noch demonstrirt werden können, und dessen auch nicht bedürfen, kann man immerhin zugestehen. Es komt auf die Gültigkeit der absolut ersten Principien selbst an, die schlechthin gesetzt werden. Cäsalpin nimt geradezu die Substanz mit ihren objectiven Prädicamenten als absolutes Princip an, ohne diese in der Erfahrung im geringsten nachweisen zu können, und ohne sie doch auch für Erkentnißprincipien und Producte des Ich gelten lassen zu wollen. Dieß war demnach eine ganz willkührliche und grundlose Voraussetzung. Aus dem subjectiven Bewußtseyn übertrug er den Begriff der Kraft (Seele, Leben) auf diese Substanz, oder identificirte vielmehr jenen mit dieser, und schränkte alle Substantialität lediglich darauf ein; weil in der That kein anderes Document der Wirklichkeit für uns existirt, als das im Ich gegebene; nur daß Cäsalpin dieß gleich objectiv als Weltseele vorstellte, wozu er nicht berechtigt war. Dieß war die zweyte willkührliche Voraussetzung. Eben so willkührlich war sein Begriff der Materie, die nicht substantiell, und dennoch Princip der Mehrheit seyn sollte. Er gerieth hier in einen doppelten Widerspruch, indem er erstlich die Materie oder das Nichts zum Principe der Mehrheit machte, und wiederum die absolute Einheit der Substanz durch ihre Verbindung mit der Materie d. i. mit Nichts, in eine reelle Mehrheit und numerische Verschiedenheit von Substanzen verwandelte. So zerstörte sich sein System nicht bloß durch das Willkührliche und Grundlose, sondern auch durch den Wider-

Widerstreit seiner Principien. Aber dieß waren nicht einmal die einzigen dogmatischen Anmaaßungen, die er sich erlaubte. Außer den substantiellen Prädicamenten nahm er auch drey verschiedene Gattungen von Substanzen, denen die Ursubstanz zum Grunde liege, willkührlich an: die denkbare ewige unbewegliche; die empfindbare bewegliche aber ewige; und die empfindbare bewegliche und vergängliche Substanz. Wie die zum Grunde liegende Ursubstanz zugleich denkbar und empfindbar, ewig und vergänglich, unbeweglich und beweglich, seyn könne, ließ er unerklärt. Die Ursubstanz an sich sollte die niedern Naturen nicht als bewegende Ursache, sondern als Zweck in Thätigkeit setzen. Dennoch sollte die Ursubstanz bey den niedern Naturen zum Grunde liegen; sie war also zugleich vollkommen als das appetibile und unvollkommen als das appetens; zugleich selbst der vollendete Zweck und strebend nach einem Zwecke; zugleich thätig und unthätig. Die Widersprüche in dieser Vorstellungsart des Cäsalpin sind zu handgreiflich, als daß ich nöthig hätte mich länger dabey aufzuhalten. Eine Kritik der weitern Ausführung seines Systems, insbesondre seiner Meynung vom Raume, daß nur das Leichte und Schwere in einem Orte seyn könne, und seiner anderweitigen physikalischen, astrologischen, psychologischen und pneumatologischen Ideen, ist hier eben so überflüssig.

Offenbar ist das Cäsalpinische System pantheistisch und insofern dem Spinozism verwandt; aber in der Begründung und Entwickelung ist es wesentlich von diesem verschieden. Durch die Darstellung des Spinoza ist der Pantheismus in den neuesten Zeiten am bekantesten geworden; daher man häufig den Pantheismus überhaupt mit dem Spinozismus

mus insbeſondere verwechſelt hat. Auch Bayle fand den Spinozismus nicht nur in der Philoſophie des Cäſalpin, ſondern ſogar in der urſprünglichen Peripatetiſchen, weil er in beyden einen gewiſſen Pantheismus antraf*). Allein die Differenz zwiſchen dem erſtern und der andern iſt bey näherer Erwägung einleuchtend. Die Principien, von denen Cäſalpin ausgieng, ſind ſämtlich willkührlich; das ſind die Spinoziſtiſchen nicht. Jener nimt ſchlechthin und ohne weitern Grund die drey Ariſtoteliſchen Naturprincipien, Materie, Form, und Privation an. Er folgert die Einheit der Weltſubſtanz, weil die Form allein Kraft und Wirklichkeit ausdrückt, und wiederum die Mehrheit der Subſtanzen, weil die Materie das Princip der Mehrheit iſt, und wiederum den Wechſel der Subſtanzen, weil die Privation ein negatives Princip iſt. Daher außer der Unerweislichkeit ſeines Syſtems

*) *Bayle* Dict. Art. *Ceſalpin.* Ses principes ne differoient guere de ceux de *Spinoza.* — Nun ſtimt B. mit Parker darin überein, daß Ceſalpin den Ariſtoteles richtig verſtanden habe. N'allez pas croire, ſagt er, que C. ait inventé des principes differens de ceux d'Ariſtote; car au contraire il ne doit paſſer pour Novateur, que parcequ'il s'eſt attaché au ſens d'Ariſtote. Il a penetré le fond du ſyſteme Peripateticien; et l'a ſoutenu ſelon le vrai ſens du fondateur, et non pas comme faiſoient les Scholaſtiques, qui ſous la profeſſion des disciples d'Ariſtote n'enſeignoient rien moins que ſes dogmes. — Alſo war auch Ariſtoteles ein Spinoziſt vor Spinoza. Dieß letzte behauptet Bayle ausdrücklich, wiewohl mit Beziehung auf die Urtheile Anderer Art. *Ariſtote.* On a ſoutenu depuis peu dans ce païs dans la preface de quelques livres, que la doctrine de ce philoſophe ne differe pas beaucoup des principes de Spinoza. B. hatte weder die Philoſophie des Ariſtoteles, noch die des Cäſalpin, in den Quellen ſtudirt.

Systems auch der innere Widerstreit desselben, wodurch es sich selbst vernichtet. Spinoza folgerte hingegen aus dem Grundsatze: Aus Nichts wird Nichts, der in Beziehung auf die Natur unumstößlich ist, ein ewiges Seyn (Substanz) und ewiges Werden (Accidens), und verband beyde zur Einheit, da das Accidens keine Substanz ist, und doch auch nicht aus Nichts hervorgegangen seyn kann, also mit der Substanz Eins und dasselbe und nur ein Modus dieser seyn muß. Ohne die Natur des Accidens aufzuheben, ohne eine von der Form verschiedene Materie zu postuliren, wußte er die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen und ihrer Veränderungen mit der Einheit der Weltsubstanz zu reimen; anstatt daß Cäsalpin die Accidenzen für Substanzen, für Theile der Weltsubstanz erklärte, und damit sowohl eine Ungereimtheit behauptete, als auch die Verknüpfung der Mannichfaltigkeit der Dinge und ihres Wechsels mit der Einfachheit der Weltsubstanz philosophisch unmöglich machte, und sie nur durch einen Machtspruch bewirkte. Das Spinozistische System ist idealistisch; das Cäsalpinische ist, um mich so auszudrücken, eine philosophische Caricatur aus Idealism und Realism auf eine widersprechende Art zusammengesetzt, da in ihm außer der Form (dem idealistischen Principe) die Materie (das realistische Princip) postulirt wird, so daß die eine nicht ohne die andere seyn kann, gleichwohl jene dieser entgegensteht, und die eine die andere aufhebt. Nach dem Spinoza ist die Weltsubstanz oder die Gottheit unendlich ausgedehnt durch ihr unendliches Denken, und unendlich denkend vermöge ihrer unendlichen Ausdehnung, und dadurch wird sie die constitutive und effective Ursache der körperlichen oder der geistigen Natur mit allen Modificationen derselben,

ben, je nachdem ihre Thätigkeit in der unendlichen Ausdehnung oder in dem unendlichen Denken betrachtet wird, wiewohl beydes, Ausdehnung und Denken, so wie die dadurch bewirkte körperliche und geistige Natur, an sich selbst Eins und dasselbe sind. Zu der Idee einer Vereinigung des Seyns und des Denkens der Weltsubstanz hatte sich Cäsalpin entweder noch gar nicht erhoben, oder er hatte sie wenigstens nicht mit der erforderlichen Klarheit gefaßt. Ihm ist die Weltsubstanz als Gottheit durchaus unthätig und in müssiger Ruhe sich selbst beschauend; sie ist von dem Wesen und der Thätigkeit der niedern Naturen nur die constitutive Ursache, nicht die effective; sie reizt die Thätigkeit dieser als Zweck (appetibile), aber sie bewirkt dieselbe nicht; daher bleibt die effective Ursache der Thätigkeit in der Welt überhaupt unerklärt, weil nur die Finalursache in der Weltsubstanz enthalten ist; des schon oben bemerkten Widerspruchs hier nicht zu gedenken, daß die Weltsubstanz, in deren Begriffe die niedern Naturen doch eingeschlossen seyn müssen, nach sich selbst als Zwecke streben soll. Die Materie ist nach dem Cäsalpin = o. Wie kann ihre Verbindung mit der Substanz diese aus einem Appetibile in ein Appetens verwandeln? Wie überhaupt niedere Naturen hervorbringen, die noch von der reinen Weltsubstanz verschieden und unvollkommer als diese sind? — Diese wenigen Züge können schon zur Aufklärung der Differenz der Philosophie des Cäsalpin und des Spinozismus hinreichend seyn. Aus einer Vergleichung der umständlichern historischen Erörterung des letztern selbst mit der erstern im weitern Verfolge dieses Werks wird sie noch deutlicher werden.

Zu

Zu eben der Zeit, wo Cäsalpin durch seine originale Auslegung der Aristotelischen Philosophie die Aufmerksamkeit des philosophischen Publicum's erregte, trat einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Männer des sechszehnten Jahrhunderts, Franciscus Patritius, als Gegner derselben und vornehmlich als Bestreiter der Echtheit ihrer Quellen auf. Er war zwar nicht der erste, der die Aristotelische Philosophie von dieser Seite angriff. Schon Johann Franciscus Picus von Mirandula hatte die kritische Bedenklichkeit gehegt: es sey aus vielen Gründen ungewiß, ob irgend eines von den Büchern, die dem Aristoteles zugeschrieben würden, ihn wirklich zum Verfasser habe; und wenn einige derselben vom Aristoteles herrührten, so könne man doch nicht wissen, was darin echt und was fremder Zusatz sey *). Es mußten auch Zweifel der Art entstehen, sobald nur die Nachrichten der Alten, z. B. des Strabo, von den Schicksalen der Handschriften des Aristoteles nach dessen

*) *Marius Nizolius* de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos lib. IV. cap. 6. sub fin. p. 343. ed. Leibnit. Francof. 1670. 4. Sed jam finem huic capiti imponam, si breuiter hic subjecero inscriptiones quorundam capitum ad incertitudinem librorum Aristotelis pertinentium, quas *Io. Franciscus Picus Mirandula* in *quarto* libro *Examinis* sui *vanitatis doctrinae gentium* scriptas reliquit. Quarum haec est prima: *Probatur multipliciter, incertum esse, an vllum habeamus librum, cujus exemplaria vere fuerint ab Aristotele composita* Cap. quartum: *Quod etsi aliquos etiam habeamus libros, qui juste atque legitime inscribantur Aristoteli, incertum nihilominus esse, vtrum eis in libris aliquid sit, quod sincere sit Aristotelis, nec internosci posse, quid ejus proprium, quid alienum.*

sen Tode bekant wurden *). Diese Zweifel mußten immer zahlreicher und schwieriger werden, je genauer man die Werke des Aristoteles in ihrer äußern und innern Beschaffenheit, die Streitigkeiten der griechischen Ausleger über ihren Zusammenhang, über die Titel und die Echtheit einzelner Bücher, und die bey den ältern classischen Schriftstellern, besonders dem Cicero, Diogenes von Laerte, A. Gellius, Quintilian, u. a. vorkommenden Notizen von Aristotelischen Werken, die oft mit dem Zustande dieser und unter einander selbst nicht zusammenstimmen, kennen lernte. Noch hatte aber keiner alle die Data, die sich gründlich oder scheinbar gegen die Echtheit der angeblich Aristotelischen Schriften überhaupt und den Werth der darin enthaltenen Philosophie vorbringen ließen, in einen Brennpunct vereinigt; und dadurch waren die neuern Peripatetiker bis dahin mit einem Angriffe verschont geblieben, der, wenn er einmal erfolgte, um so furchtbarer für sie werden mußte, je weniger sie sich dagegen bey der damaligen Kindheit der höhern Kritik und der im Ganzen immer noch sehr mangelhaften literarischen Kentniß des classischen Alterthums verwahren konten. Diese Unternehmung, die Aristotelische Philosophie durch eine Prüfung ihrer Authenticität anzufechten, wagte Patritius, und er führte sie auf eine Art aus, die für sein Zeitalter bewundernswürdig ist. Fast alle, die in der Folge gegen die Echtheit des Aristotelischen Systems stritten, haben ihre meisten und besten Waffen von ihm entlehnt. Leider aber beherschte ihn bey seiner ganzen Untersuchung eine Animosität gegen den Aristoteles selbst, die ihn verführte, das Andenken des großen Mannes zu schänden, und seine Beurtheilung nicht selten gar zu

aufs

*) Arist. Opp. T. I. praef. p. 17. ed. Bip.

auffallend parteyisch und einseitig machte. Daher brachte seine Kritik der Aristotelischen Schriften und Philosophie, ob sie gleich bis auf die neuesten Zeiten nicht eigentlich und vollständig widerlegt wurde, doch nicht die Wirkung hervor, welche sie wahrscheinlich hervorgebracht haben würde, wenn er dieselbe in einer minder leidenschaftlichen Stimmung und mit Wahrheitsliebe und Gerechtigkeit gegen den Stagiriten verfaßt hätte. Auch der unbefangenste damalige Peripatetiker, der vielleicht in manchen Behauptungen sich genöthigt sah dem Patritius beyzupflichten, weil es ihm etwa an historischer und kritischer Einsicht fehlte, und er nichts von Erheblichkeit ihnen entgegen zu setzen wußte; der am Ende vielleicht durch das Resultat der Forschung: daß Aristoteles einer der schlechtesten Menschen war, und keines der bedeutendern angeblichen Werke desselben in der That von ihm ist, in seinem Glauben an den Peripateticismus wankend wurde, mußte doch schon aus dem Tone der Erbitterung und des Hasses, in welchem Patritius argumentirte, Verdacht einer leidenschaftlichen Verblendung schöpfen, und gegen sein Raisonnement eingenommen werden. Quod mihi sic ostendis, incredulus odi. Die gelehrtern Kenner der Aristotelischen Literatur und Philosophie dagegen konten ihn um so leichter begangener Übereilungsfehler, historischer und kritischer Irrthümer zeihen, je mehr ihm derselben in seinem polemischen Eifer gegen den Aristoteles unbemerkt entschlüpft waren, und dadurch, daß sie gelegenheitlich in ihren Schriften die Falschheit einzelner von ihm angegebener Data und Urtheile aufdeckten, ward ein Mistrauen gegen seine Kritik im Allgemeinen erweckt. Ueberdem waren auch so wenig die vermeyntlich Hermetisch Zoroastrische Philosophie, die er an-

fangs an die Stelle der Aristotelischen setzen wollte, als das System des Telesius, das er hernach annahm, geeignet, die Peripatetische Schule für ihn als philosophischen Denker zu gewinnen.

Aus dem, was Franciscus Patritius in den seinen Werken vorgesetzten Dedicationsschreiben von sich selbst erzählt, kennen wir seine vornehmsten äußern Schicksale; allein von der Geschichte seiner literarischen und philosophischen Bildung wissen wir nichts *). Er wurde gebohren im J. 1529 zu Cliſſa in Dalmatien unter Venetianischer Herrschaft, und hatte das Loos von seinem neunten Jahre an bis fast zum männlichen Alter eine sehr unstete Lebensart auf Reisen durch Griechenland, die Inseln des Archipels, Kleinasien, Spanien und Frankreich, führen zu müssen, unter Umständen und Verhältnissen, die den Studien höchst ungünstig waren, und auch unter mancherley harten Beschwerden und Unfällen. Auf der Insel Cypern brachte er länger als sieben Jahre im Mangel, in den mühseligsten Geschäfften für andere, und bey dem damaligen Kriege der Venetianer nicht selten in großer Gefahr zu, bis er mit dem gelehrten Erzbischofe von Cypern, Philipp Mozenigo,

*) S. die Epist. dedicat. vor den einzelnen Theilen der Discussiones Peripateticae, besonders die erste an den Zacharias Mocenigo, einen Neffen des Gönners des Patritius, Philipp Mocenigo. Vgl. *Launoyus* de fortun. Aristot. cap. 14. p. 281. Bayle Art. *François Patrice*. *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 422 sq. Mit dem Anti Aristoteliker Franciscus Patritius ist nicht zu verwechseln Franciscus Patritius, aus Siena, Bischof von Gaieta, Verfasser zweyer höchst mittelmäßiger Werke: De regno et regis institutione, und: De Reipublicae institutione.

nigo, in Verbindung kam. Mit diesem kehrte er nach Venedig zurück, und begab sich von dort nach Padua, wo seine eigentliche literarische Laufbahn begann. Vom Antonius Montecatinus ward er dem Herzoge Alphons II. von Ferrara zum Lehrer der Platonischen Philosophie am Gymnasium zu Ferrara empfohlen, welches Amt er siebzehn Jahre verwaltete. Der Pabst Clemens VIII, der einer seiner Zuhörer gewesen war, berief ihn nach Rom, und stellte ihn daselbst mit einem ansehnlichen Gehalte als öffentlichen Lehrer der Philosophie an. Er starb im J. 1597.

Der Hauptzweck der philosophischen Thätigkeit des Patritius war, das Studium der Neu-Platonischen Philosophie, das im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts in Italien sich sehr vermindert hatte, auf's neue zu beleben. Um diesen Zweck zu erreichen, schien es ihm vor Allem andern nothwendig, das Ansehn des Aristotelischen Systems zu schwächen, und wo möglich ganz zu vernichten. Hierauf zielten zunächst seine Discussiones Peripateticae ab. So eingenommen er aber auch für den Neoplatonismus und gegen den Urheber des Peripateticismus war, so wenig es ihm daneben an Muthe gebrach, seine philosophische Ueberzeugung laut zu äußern, so kante er doch die Anhänglichkeit des damaligen gelehrten Publicum's an dem letztern zu gut, um sich nicht mit Vorsicht zu benehmen. Sein Verfahren war mit großer Schlauheit auf den von ihm beabsichtigten Effect berechnet. Die vier Theile, aus denen die Discussiones Peripateticae bestehen, erschienen einzeln. Der erste enthielt eine höchst unrühmliche Biographie und Charakterschilderung des Aristoteles selbst; und

ſtellte ſeine angebliche Werke faſt ſämtlich als unechte Compilationen dar; in den drey letzten Büchern trat er freyer mit ſeinen eigentlichen Meynungen über den Werth des Ariſtoteliſchen Syſtems an ſich hervor *). Anfangs verſicherte er, nachdem Porphyr, Simplicius, Boethius, Johann Picus von Mirandula, vergeblich verſucht hätten, eine Concordiam Platonis et Ariſtotelis zu bewirken **), dieſes Wagſtück

*) *Francisci Patritii* Diſcuſſionum Peripateticarum Tomi IV. Quibus Ariſtotelicae philoſophiae vniuerſa hiſtoria atque dogmata, cum Veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur. Baſileae 1571. fol. Daß die vier Theile des Werks nicht auf einmal erſchienen ſind, erhellt aus beſtimten Aeußerungen des Verfaſſers. So recapitulirt P. im Anfange des zweyten Theils den Inhalt des erſten, und bemerkt ausdrücklich, daß er erſt nach der Herausgabe dieſes an die Ausarbeitung jenes gedacht habe. In der Dedication des vierten Theils an den Biſchof Benedictus Manzolius ſagt Patritius: Poſtquam ſtudiis meis me reddidi, et ſcripta a me jam olim quaedam in manus reſumſi, quantum potui poliui. Ea quoniam philoſophiae ſtudioſis profutura ſperaui, in publicum exire volui. Ea ſunt poſt *primum Veneriis editum* tres alii Diſcuſſionum Peripateticarum Tomi. Quartum hunc ex ordine tuo nomine inſignitum volo. Ich habe die erſten Ausgaben der einzelnen Theile der Diſcuſſionen nicht geſehen. Vielleicht iſt nur der erſte Theil einzeln gedruckt, und nachher die drey folgenden, oder alle vier zuſammen. Die Basler Ausgabe, die ich vor mir gehabt habe, iſt offenbar ein bloßer Nachdruck.

**) Diſcuſſ. Peripat. T. II. p. 179. Subiit animum cogitatio, an quid a nobis praeſtari poſſet eo argumento, quod *Porphyrius* olim de concordia vtriusque philoſophiae, Platonis et Ariſtotelis, ſeptem libris condiderat; quodque poſt ipſum *Simplicius* efficiendum ſibi propoſuerat, et quod *Manlius Boethius* in animo habuit efficere ac forte effecit. Quorum tamen virorum laborem

stück selbst bestehen, den Aristoteles in jenem Werke erklären, und nicht nur mit dem Plato, sondern selbst mit den meisten übrigen ältern Philosophen ausgleichen zu wollen, wiewohl seine Ausgleichung hernach die seltsamste und paradoxeste in ihrer Art, und für die Autorität der Aristotelischen Philosophie die gehässigste und gefährlichste wurde. Auf diese Weise suchte er das Publicum für seine Forschung zu interessiren, in der Hoffnung, wenn es sich nur erst für dieselbe interessirt haben würde, es auch von ihrem Resultate zu überzeugen.

Von seinem Hasse gegen den Aristoteles giebt Patritius als Ursache an *), weil derselbe sich allen Wohllüsten überlassen; seinen königlichen Wohlthäter, Alexander den Großen, durch Gift aus dem Wege geräumt; seinen Lehrer, den Plato mit dem schwarzesten Undanke belohnt; seine Philosophie von

bores omnes iniuria temporis perierunt, quos renouare multis post seculis *Io. Picus*, philosophorum sui temporis Phoenix, et promisit, et testimonio *Marsilii Ficini* confecit; attestatur tamen post obitum ipsius, eam *Concordiam* repertam nouis et obscuris characteribus quibus iam scriptam, qui vix ab ipso Pico, dum viueret, legerentur, et a nemine exscribi potuisse. — In hosce dogmatum septem libros et vnum sententiarum παραδοξον contuli non solum ea, in quibus Aristoteles cum Platone consenserit, sed etiam illa, in quibus aut altervter ipsorum, aut vterque cum antiquioribus concors esse voluerit.

*) S. den Epilog ad veritatis studiosos, der des Patritius Noua de vniuersis philosophia angehängt ist, und worin sich dieser wegen des ihm vorgeworfenen Hasses gegen den Aristoteles und dessen Philosophie rechtfertigt. Vgl. Discuss. Peripat. T. III. p. 291.

von seinen Vorgängern erborgt, und dennoch sie alle herabgewürdigt und verhöhnt; hauptsächlich aber, weil er das Daseyn Gottes, die Vorsehung, und die Unsterblichkeit der Seele geleugnet habe, und deßwegen als ein Feind der christlichen Kirche betrachtet und verfolgt werden müsse. Es scheint unbegreiflich, wie Patritius bey seinem sonstigen kritischen Scharfsinne alle verleumderische Beschuldigungen, welche dem Aristoteles im Alterthume aufgebürdet sind, schlechtweg für historisch wahr halten konte, ohne auf die Gegengründe Rücksicht zu nehmen, die ihm seine vertraute Bekantschaft mit den Werken des Stagiriten und den alten Biographen und Auslegern desselben zuverlässig darbot. Allein diese Einseitigkeit läßt sich aus seinem blinden Enthusiasmus für die Neu-Platoniker recht gut erklären. Nichts konte ihm zur Beförderung seines Plans, die Aristotelische Philosophie zu verdrängen, willkommener seyn, als die den Charakter des Aristoteles entehrenden Sagen, die er bey den Alten antraf. Gelang es ihm, den Stagiriten selbst verächtlich zu machen, so mußte dieses auf die Meynung des Publicum's auch vom Systeme desselben die nachtheiligste Wirkung haben, und jenes für seine nachfolgende feindselige Kritik der Aristotelischen Schriften und Lehren vorbereiten. Der Vortheil, welchen die schändlichen Anekdoten vom Aristoteles bey den Alten ihm zur Realisirung seiner philosophischen Wünsche gewährten, machte ihm jene mittelst einer sehr natürlichen psychologischen Verblendung sogar wirklich glaublich. Daher begann er seine Peripatetischen Discussionen mit einer Lebensgeschichte des Aristoteles, in welcher er Alles zusammenstellte, was sowohl die Legende aus dem Alterthume diesem ausdrücklich zur Last legt, es mochte gegründet scheinen, oder nicht, als was der

tadels

tadelsüchtigste Argwohn aus den vorhandenen Thatsachen, waren diese auch an sich selbst noch so unschuldig, vermuthen konte *).

Den Beweis, daß alle dem Aristoteles gewöhnlich beygelegte Bücher, ein paar der unbedeutendsten verhältnißmäßig, und einige entschieden unechte, z. B. das Buch de mundo ad Alexandrum, ausgenommen, ihm untergeschoben seyen, führt Patritius theils aus der Geschichte der Handschriften des Aristoteles nach dem Tode desselben; theils aus dem Inhalte und der innern Beschaffenheit der Aristotelischen Bücher selbst, welche dem nicht entsprächen, was sie nach den ihnen vom Aristoteles gegebenen Titeln oder nach den Zeugnißen anderer alten Schriftsteller seyn sollten; theils aus dem Widerstreite der Aristotelischen Bücher gegen einander; theils endlich aus den schon von mehrern ältern Auslegern gegen die Echtheit einzelner Bücher vorgebrachten, obgleich von Andern bestrittenen und zum Theile widerlegten, Gründen **).

Er

*) Discuss. Peripat. T. I. De Aristotelis vita, moribus, libris, auditoribus, sectatoribus, expositoribus, interpretibus, sectis, philosophandi ratione. Wie Patritius unschuldige und selbst liberale und rühmliche Handlungen des Aristoteles verdrehte und misdeutete, um den moralischen Charakter desselben zu verunglimpfen, kann folgendes beweisen. In dem Testamente, welches Aristoteles hinterlassen haben soll, und Diogenes Laertius uns aufbehalten hat, giebt jener seinen Sclaven die Freyheit, und verlangt von seinen Erben, daß sie dieselben mit Ehre entlassen sollen. Daraus folgert Patritius (T. I. p. 11.), daß Aristoteles Knabenschänderey mit ihnen getrieben habe. Vergl. *Aristot.* Vita per annos dig. Opp. Aristot T. I. p. 80 sq. ed. Bip.

**) Discuss. Peripat. T. I. p. 26. Ad hunc ergo modum de tot Aristotelicorum librorum numero soli supersunt *quatuor*,

Er wollte inzwischen die Paradoxie nicht zu weit treiben, und besonders aus seiner obigen Behauptung die Folgerung nicht veranlassen, daß eigentlich gar keine Aristotelische Philosophie existire. Denn diese Folgerung würde den historischen Sinn seiner Zeitgenossen zu hart beleidigt haben, da doch immer die Frage übrig blieb: woher denn die Aristotelischen Werke in ihrer gegenwärtigen Form entstanden, und wie es zugieng, daß sie in derselben Manier und Schreibart verfaßt wurden, und sich auf Ein zusammenhangendes philosophisches System beziehen? Sie hätte überdem mit seinen Schmähungen des Aristoteles in dem directesten Widerstreite gestanden. Also gab er zu, daß man die wichtigsten dem Aristoteles zugeschriebenen Werke, aus denen die Philosophie desselben geschöpft wird, wenn man sich über gewiße Zweifelsgründe wegsetze, für echt halten könne, und zwar in Ansehung einzelner Bücher mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, je nachdem die Echtheit derselben auf mehr oder minder gültigen Zeugnißen der ältern Schüler und Ausleger des Aristoteles, oder anderer alter Schriftsteller beruhe *).

Um

quatuor, qui omnem controversiam effugerunt. Ii sunt *Mechanica*, et *libelli tres* contra *Xenophanem*, contra *Gorgiam*, contra *Zenonem*. Weiterhin (p. 68.) sucht P. auch noch die Echtheit des Buchs de mundo ad Alexandrum zu beweisen, welches er für dasjenige hält, über deßen öffentliche Bekantmachung sich Alexander beym Aristoteles beklagte.

*) Ibid. T. I. p. 38. Itaque quod Aristotelicorum librorum eversores visi sumus, jam restitutores videamur fluctusque animi compescamus, revocemusque ab exilio Theophrasti aliorumque auditorum testimoniis libros eos, qui re vera pro Aristotelicis posthac sint retinendi atque

Um aber hiermit den Aristotelikern keinen Vortheil zu lassen, vielmehr sie durch jene Einräumung noch

atque a priore illa controversia eximendi. Haec itaque testimonia, quorumcunque habere possumus, proferamus, ne celeberrima illa toto terrarum orbe Aristotelis philosophia, nova ac forte nimium minuta diligentia nobis pereat ac evanescat. P. stellt zugleich sieben Kriterien auf, nach denen ein angeblich Aristotelisches Werk mehr oder minder wahrscheinlich für echt angenommen werden könne. Das erste ist das Zeugniß des Theophrast, daß ein Werk wirklich vom Aristoteles herrühre; das letzte und am wenigsten gültige ist die Tradition bey den alten Schriftstellern. Diese ganze Untersuchung des Patritius ist noch gegenwärtig höchst lehrreich, sofern er eine Menge Data für und wider die Echtheit der Aristotelischen Bücher gesammelt hat. Er entwickelt auch (T. I. p. 63.) den Unterschied zwischen den akroamatischen und exoterischen Büchern des Aristoteles, giebt aber einen durchaus falschen Unterscheidungsgrund an. Die exoterischen sind ihm diejenigen, welche Aristoteles bey seinem Leben edirte, die akroamatischen, welche er zurückbehielt, und die man erst nach seinem Tode kennen lernte. Zu den letztern zählte er das Organon, die Physik und Metaphysik; zu den ersten die übrigen Werke. Der wahre Unterschied der akroamatischen und exoterischen Bücher des Aristoteles ist darin zu setzen, daß jene eigentlich philosophischen, diese populären Inhalts waren. Daher sind die meisten gegenwärtig vorhandenen Schriften des A. akroamatisch; hingegen die exoterischen sind größtentheils verloren. S. Commentatio de distrib. lib. Arist. in exotericos et acroamaticos ejusque rationibus et caulis. Gottingae 1786. 8. wo auch (p. 53. sq.) die Zweifel des Patritius an der Echtheit einzelner Aristotelischer Bücher geprüft sind. Vergl. die Vorreden zu den einzelnen Bänden der Zweybrücker Ausgabe der Werke des Aristoteles, und die Einleitungen zu den bisher abgedruckten Aristotelischen Büchern selbst. Die ganze Materie liegt noch sehr im Dunkeln, und bedarf einer mehrseitigen und tiefer eindringenden Forschung. Einiges glaub ich weiter auf-

noch mehr zu drücken, behauptete er wiederum, daß die Aristotelischen Bücher, so wie wir sie itzt haben, aus den Werken der ältern griechischen Philosophen, oft auf eine sehr unverständige Weise, plagiirt und compilirt seyen; und dies war die Concordia, welche er im zweyten Theile der Discussionen zwischen dem Aristoteles und den ältern Philosophen, hauptsächtlich den Pythagoreern und Platonikern, stiftete. Er fügte ferner im dritten Theile dieser Concordia gleich eine Untersuchung der Discordia des Aristoteles und der ältern Philosophen bey, worin er die philosophischen Meynungen der letztern gegen die Kritik des erstern so vertheidigte, daß dieser nicht bloß als ein unphilosophischer, sondern auch als ein sophistischer und hämischer Tadler erschien, der seine Vorgänger im geringsten nicht widerlegt habe. Das ganze Werk beschloß er mit einer leidenschaftlichen Polemik gegen das originale Aristotelische System, vornehmlich gegen die darin aufgestellten Naturprincipien, und die Behauptungen von der Ewigkeit der Welt und Weltbewegung, von der Natur des Himmels, von den Sphären, vom Entstehn und Vergehn der Erscheinungen u. w. *). Die Art, wie Patritius den Aristoteles als Plagiarius, als ungründlichen und unbilligen Krittler Anderer, und als Selbsterfinder einer ungereimten Natur-

aufgeklärt zu haben in einer Abhandlung: De librorum Aristotelis, qui vulgo in deperditis numerantur, ad libros ejusdem superstites rationibus, die in dem XV. oder XVI. Bande der Commentationen der Göttingischen Societät der Wissenschaften enthalten seyn wird.

*) Disc. Peripat. T. II. Aristotelis et veterum philosophorum *Concordiam* continens. — T. III. eorundem *Discordiam* continens. — T. IV. Aristotelis Dogmatum censuram continens.

turphilosophie darstellt, kann ich hier nicht umständlicher erörtern. Die ganze Argumentation dreht sich immer um einzelne vom P. wörtlich angeführte und übersetzte Stellen bald aus den Werken älterer Philosophen, die Aristoteles ausgeschrieben, oder misverstanden und schief beurtheilt haben soll, bald aus des letztern eigenen Schriften herum, um darzuthun, wie derselbe seine Hauptsätze erschlichen habe, wie inconsequent er folgere, und wie er sich selbst widerspreche. Sie läßt sich daher ohne zu große Weitläufigkeit nicht deutlich machen. Im Allgemeinen will ich nur erinnern, daß sehr viele Stellen des Aristoteles, so wie der griechischen Ausleger desselben und der ältern Schriftsteller überhaupt, vom Patritius aus dem Zusammenhange gerißen und zu Gunsten seiner Vorstellungsart gedeutet sind; daher beweisen sie oft nicht, was sie beweisen sollen; so daß man seinen Datis, wie er sie angiebt, nicht schlechthin trauen darf, wenn man sie nicht vorher in den Quellen geprüft hat. Uebrigens ist hierbey literarisch merkwürdig, daß er ungeachtet seines Haßes gegen den Aristoteles und deßen Philosophie doch den Commentar des Johann Philoponus zur Metaphysik jenes ans Licht zog, und ihn in einer lateinischen Ueberseßung *) herausgab; vermuthlich weil er den Philopon für einen von den Auslegern hielt, welche eine Harmonie der Platonischen und Aristotelischen Lehre durch die Deutung beyder dieser Absicht gemäß zu bewirken trachteten.

Mit eben dem Eifer, mit welchem Patricius die Unlauterkeit der Quellen des Aristotelischen Systems und die Ungründlichkeit und Falschheit dieses selbst darzuthun gesucht hatte, bemühte er sich nun auch das Stu-

*) Ferrarae; 1583. fol.

Studium der Neu-Platoniſchen Philoſophie, der er ſelbſt ergeben war, vornehmlich ſo wie dieſe in den angeblich Hermetiſch Zoroaſtriſchen Schriften dargeſtellt iſt, zu befördern und zu verbreiten. Er gab daher die Hermetiſch Zoroaſtriſchen Schriften griechiſch und lateiniſch heraus, namentlich die ſogenannten Orakel des Zoroaſter, die Bücher des Hermes Trismegiſt, des Aſkleptus, die myſticam Aegyptiorum et Chaldaeorum philoſophiam, a Platone voce traditam, ab Ariſtotele excerptam et conſcriptam, ingentem divinae ſapientiae theſaurum in vierzehn Büchern, und fügte dieſen einige Abhandlungen ſowohl über die angebliche myſtiſche, als über die ſogenannte exoteriſche Philoſophie des Plato und Ariſtoteles bey *). Die Abhandlungen über die letztere haben den Titel: Plato exotericus und Ariſtoteles exotericus. In dieſen hob er zugleich den Widerſtreit beyder Philoſophen beſtimter hervor, was ihre exoteriſche

*) *Noua de vniuerſis philoſophia* libris quinquaginta comprehenſa. In qua Ariſtotelis methodo non per motum, ſed per lucem et lumina ad primam cauſam aſcenditur; deinde noua quadam ac peculiari methodo tota in contemplationem venit diuinitas. Poſtremo methodo Platonica rerum vniverſitas a conditore Deo deducitur. Auctore *Francisco Patritio*. Quibus poſtremo ſunt adjecta *Zoroaſtris* Oracula CCCXX. ex Platonicis collecta, *Hermetis Trismegiſti* libelli et fragmenta, *Aſclepii* diſcipuli tres libelli, Myſtica Aegyptiorum philoſophia etc. Venet. 1591. fol. Eine zweyte Ausgabe, die ich gebraucht habe, erſchien Venet. 1593. fol. Die Hermetiſch Zoroaſtriſchen Schriften ſind nachher auch beſonders abgedruckt. Vergl. Meiners Verſuch über die Religionsgeſchichte der älteſten Völker beſonders der Egyptier S. 202 ff.

rische Lehre betreffe, die doch eigentlich die gangbare sey, ob sie gleich durchaus nicht die wahre Ueberzeugung derselben ausdrücke, da sie diese vor dem großen Haufen verborgen gehalten hätten. Am Schluße zeichnete er drey und vierzig Puncte aus, in welchen die exoterische Platonische Philosophie mit dem Christenthume zusammenstimme; anstatt daß die Aristotelische in eben denselben diesem schnurstracks zuwiderlaufe. Z. B. Plato behauptet Einen Gott, als den Vater des Universum's, als das einfachste Wesen, als das höchste Gut, als die höchste Weisheit, als den allmächtigen Schöpfer aller Dinge aus Nichts, der auch die Materie hervorbrachte, als den Erhalter und Regierer aller Geschöpfe u. w. Aristoteles hingegen nimt Einen obersten Weltbeweger an, dem aber eine Menge Beweger der niedern himlischen Sphären oder Götter untergeordnet sind, also nicht eine Monarchie, sondern eine Polyarchie oder vielmehr Anarchie des Universum's; er erkennt die Gottheit nicht als Vater; er macht sie zu einem lebenden Thiere (ζωον); er weiß nichts von der Gottheit als höchstem Gute; seine Gottheit hat zwar Verstand, der aber nur auf das Allgemeine geht, und das Besondre nicht weiß; die Macht derselben ist nur auf die Bewegung der obersten Sphäre beschränkt; die Materie, welche die Gottheit bewegte, ist ihm ewig; die göttliche Vorsehung ist ihm nur eine allgemeine, und nicht eine specielle. Ferner: Nach dem Plato hat Gott die menschliche Seele hervorgebracht, und diese selbst ist eine göttliche Form; sie ist unsterblich und wird nach dem Tode vom Körper getrennt; ihre Bestimmung ist, Gott ähnlich zu werden, und daher werden die Seelen der Guten einst mit Gott vereinigt, und die Seelen der Bösen bestraft. Nach dem Aristoteles ist die Seele die Form des physischen

Körpers; sie ist sterblich und von dem Körper unzertrennlich; die Bestimmung des Menschen ist auf das irdische Leben beschränkt; es giebt keine Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode. Man sieht, wie Patritius den Platonismus modelte, um die Harmonie desselben mit dem Christenthume zu zeigen, und den Widerstreit des Peripateticismus mit dem letztern desto schneidender erscheinen zu lassen. Noch auffallender ist die Verdrehung der Platonischen Lehren in mehrern andern von ihm dem Plato beygelegten Sätzen, die ich hier der Kürze wegen übergehe *).

An der Herabwürdigung der Aristotelischen Philosophie, der Lobpreisung der Neuplatonischen und der Bekantmachung der angeblichen Hermetisch Zoroastrischen Schriften war es dem Patritius nicht genug. Er bat in der Dedication seiner neuen Philosophie vom Universum den Pabst Gregor XIV. förmlich und feyerlich, die Aristotelische Philosophie, die den frevelhaftesten Atheismus lehre, und die das Mittelalter nur aus Unwissenheit eingeführt habe, von allen Schulen und Akademieen in der katholischen Christenheit zu verbannen, und dagegen zu gebieten, daß die Werke der Platoniker, insbesondere die von ihm in dem dedicirten Werke herausgegebenen Bücher des Hermes, Asklepius und Zoroaster, öffentlich, namentlich auch in den Schulen der Jesuiten, als der eifrigsten Vertheidiger des katholischen Kirchenglaubens, erklärt würden; indem dies Gebot das wohlthätigste Beförderungsmittel der Religion seyn, und auch die abgefallenen Protestanten in den Schooß der römi-

*) *Fr. Patritii* Aristoteles exotericus fol. 50 sq.

römischen Kirche zurückführen würde *). Der Enthusiasmus sprach aus dieser Bitte zu deutlich hervor, als daß die päbstliche Regierung dadurch hätte veranlaßt werden können, sie zu erfüllen; da überdem auch der Peripateticismus damals noch zu viel Anhänger selbst am römischen Hofe, und unter diesen sehr gründliche und geistvolle Apologeten hatte, die der Schwärmerey der Neu-Platoniker und Cabbälisten entgegen arbeiteten.

Die

*) Ein sehr wahres Wort sagte Patrizius in eben dieser Dedication dem Pabste: Vis omnis et fraus horrentur. Ratione sola ratio humana ducitur; rationem ratio libens sequitur; a ratione ratio volens nolens etiam trahitur; ratione igitur homines sunt ad Deum ducendi; in hanc ergo veram ac diuinam philosophiam, ratione sola philosophando, totis viribus incubui. Aber wie stimte hiermit seine nachfolgende Bitte an den Pabst zusammen? *Jube ergo*, Pater sanctissime, *tu primus, jubeant futuri Pontifices omnes*, per omnia tuae ditionis gymnasia, per omnes coenobiorum scholas, librorum quos nominauimus aliquos continue exponi. Cura vt christiani orbis principes idem in suis jubeant gymnasiis. Satis cito acutissima Italorum, peracuta Hispanorum, feruida Gallorum ingenia, ad Ecclesiae amica dogmata excitabis. Quid vero, si *istorum imitatione* scholae etiam *Germanicae* et quae ab Ecclesia Romana Catholica sunt auersae ad eadem excitentur: nonne adolescentium suorum mentes pia dogmata imbibent et facile ad catholicam redibunt fidem? Longe sane facilius, quam vel censuris ecclesiasticis vllis cogentur aut secularibus armis. — Sperandum opera eorundem Jesuitarum, qui hoc seculo catholicae fidei sunt propugnatores, breui rationibus firmissimis titubantium animi firmabuntur et hostium peruersitate conuincentur. Fac igitur, in suis collegiis tam pia philosophia doceatur et stabiliatur. —

Die neue Philosophie vom Universum selbst *), welche Patritius den Hermetisch Zoroastrischen Schriften vorsetzte, ist ein wunderliches Gemisch theils aus Neu-Pythagoreischen, Neu-Platonischen und Cabbalistischen Ideen, theils aus den Hypothesen des Bernardinus Telesius, eines Freundes des Patritius, von welchem ich weiter unten mehr sagen werde. Durch die Einwebung dieser letztern, oder vielmehr durch die Amalgamirung jener mit diesen, unterscheidet sich das System des Patritius von dem Ficinischen **), dem es im Uebrigen sehr ähnlich ist, und wiederum vom Systeme des Telesius, der nur als Physiker raisonnirte, und dem die mystische Schwärmerey fremde war. Es enthält im Einzelnen manche schöne, lebendig dargestellte und die Phantasie anziehende Träume; das ist aber auch sein einziger Werth; der philosophirenden Vernunft kann es nur eine Warnung seyn, sich nicht den Flügeln der Phantasie anzuvertrauen. Nach vier Hauptbeziehungen auf den substantiellen Stoff, die Principien, das Seelenwesen, und die Gesetze, Ordnung und Einrichtungen des Universum's, zerfällt es in vier Theile, die Panaugie, Panarchie, Pampsychie, und Pankosmie.

Für

*) Teissier in den Eloges des hommes savants T. II. p. 277. übersetzte den Titel des Werks des Patritius: Noua de vniuersis philosophia durch: *Nouvelle philosophie sur la matiere des vniuersaux.* Bayle, ob er gleich das Werk des Patritius selbst nicht gelesen hatte, bemerkte doch sehr richtig, daß diese Uebersetzung wahrscheinlich falsch sey, da schwerlich in demselben von den Universalien die Rede gewesen.

**) S. oben B. II. Th. I. S. 173 ff.

Für den substantiellen Stoff alles Vorhandenen hielt Patritius das Licht, und daher gab er der Untersuchung der Natur desselben in seinen verschiedenen Graden der Vollkommenheit den Namen Panaugie. Der Grund, den er für diese Meynung anführte, war, daß unsere Erkentniß der Dinge zunächst auf den Sinnen beruht, unter den Sinnen aber der Sinn des Gesichts der edelste ist, und für den Gesichtssinn das Licht der Gegenstand und die nothwendige Bedingung ist. Die Philosophie muß also vor allem andern die Natur des Lichtes erforschen, und sich dadurch zur Erkenntniß des Vaters des Lichtes erheben *). Die Panaugie handelt dieser Voraussetzung gemäß von der Helligkeit (luce), von der Durchsichtigkeit der Körper, von den Strahlen, von dem eigentlichen Lichte (lumine), von dem Schatten, von dem Lichte in der Luft, von der Helligkeit und dem Lichte jenseit des Himmels, von dem unkörperlichen Lichte, und von dem Urquelle alles Lichtes. Aus dem Gesichtspuncte der Panaugie betrachtet ist das Universum ein Inbegriff von Lichtwesen, die von dem Urlichte ausfließen, und in unendlich mannichfaltigen Gra-

*) *Patritii* Noua de vniv. philos. *Panaugia* lib. I. fol. I. Cognitio omnis a mente primam originem; a sensibus exordium habet primum. Inter sensus et naturae nobilitate et virium praestantia et actionum dignitate *visus* est primarius. Visui primo et prima cognita sunt lux et lumen. Eorum ope et opera plurimae patefiunt rerum differentiae. — Lux ergo, et lumen, primaria ejus proles ante omnia sunt nobis cognoscenda. Per ea ad primam lucem patremque luminum ascendendum, ab eoque res omnes deducendae; per deductas ad eum iterum reuertendum, vt apud eum mansionem perpetuam faciamus.

Gradationen der Reinheit und Vollkommenheit sich bis zum Dunkel verlieren. Oder die Speculation fängt umgekehrt von der gemeinen Helligkeit an, und steigt zu immer höhern und reinern Lichtnaturen bis zu dem reinsten, herrlichsten und vollkommensten Urlichte empor.

Die Panarchie beschäfftigt sich zuvörderst mit den Problemen: ob es ein Erstes im Universum gebe? ob Etwas Princip aller Dinge sey? ob mehr als Ein Princip existiren können? Patritius statuirt nur Ein Princip, in welchem alle Dinge enthalten sind, und von welchem sie alle ausgehen. Aber dies Eine Princip wird ein dreyfaches; die Monas ist erzeugend und kann zunächst nichts anders erzeugen als die Dyas, und die Monas und Dyas vereinigt geben die Trias. So knüpfte Patritius die Philosophie mit der Lehre des Christenthums von der göttlichen Dreyeinigkeit zusammen. Er verwahrte sich hierbey gleich anfangs gegen alle Einwürfe, welche die profane Philosophie ihm machen könte durch einen Bannspruch *). Nemo igitur Peripateticus, nemo Epicureus, nemo Stoicus, nemo denique e quauis schola impius philosophus, templum hoc sanctissimum aut adeat, aut ineat, nisi prius se rite purgarit et expiarit. Et ita expiabitur, si animae suae sinceritatem restituat. Reddet autem eam sinceram, si ab ea *venenum suae sectae dogmatum* inbibitum abluat aut abradat. In impiam enim animam non intrabit sapientia, quae sequitur, diviniſſima. Aus der heiligen Trias gehn die Reihen der Weltwesen in verschiedenen Arten der Vollkommenheit hervor. Patritius handelt daher von den göttlichen Einheiten, von dem Wesen

*) Ibid. *Panarchia* lib. IX. fol. 18.

Wesen und dem Dinge, vom Leben, vom Verstande, von Gott als Urheber des Verstandes, von den erschaffenen Geistern, von den Geistern, die Diener der Gottheit sind, von den göttlichen Eigenschaften, von der Allgegenwart und Ewigkeit der Gottheit, und von der Schöpfung der Welt. Die Stufenfolge der Weltwesen, wie sie Patritius aus dem Gesichtspuncte der Panarchie bestimt, ist diese: Von Ewigkeit war das Wahre; von dem Wahren stamt das Gute; von dem Guten das Princip; von dem Principe das Eine; von dem Einen das Erste. Das Wahre, Gute, das Princip, das Eine und Erste sind dasselbe, und der Grund aller Dinge (Gott). Von dem Einen (vno) stamt die erste Einheit (vnitas primaria), und diese mit jenem verbunden machen die Dreyeinigkeit aus. Von der ersten Einheit stammen alle Einheiten; von den Einheiten die Wesen (essentiae); von den Wesen die lebendigen Principien (vitae); von diesen die vernünftigen Principien oder Geister (mentes); von diesen die Seelen (animi); von den Seelen die Naturen; von den Naturen die Qualitäten; von diesen die Formen; und von diesen endlich die Körper. In dieser Anordnung der Stufenfolge der Weltwesen ist die Aehnlichkeit der Vorstellungsart des Patritius mit der des Ficin ganz unverkennbar.

Die Pampsychie hat zum Inhalte eine Untersuchung des Seelenwesens in der körperlichen Natur, sofern diese durch dasselbe belebt, beherrscht, und so regiert wird, wie es der Endzweck des Universum's fodert. Das Seelenwesen hat seinen Ursprung von den vernünftigen Geistern, und ob es gleich auf einer niederern Stufe, als diese, steht, so verleugnet

es doch jenen Ursprung nicht. Patritius behauptete *), daß es keine schlechthin unvernünftige Seelen gebe, und erklärte die Kunstfertigkeiten und den Instinct der Thiere, die Zweckmäßigkeit in den Wirkungen des Lebenstriebes der Pflanzen, für Aeusserungen des vernünftigen Seelenwesens, das in ihnen wohne. Das Seelenwesen ist eben so numerisch verschieden, wie die Substanzen; aber ausser den individuellen beseelten Geschöpfen giebt es noch eine Weltseele, welche das Irdische, Himlische und Ueberhimlische im Ganzen regiert.

Die Pankosmie endlich handelt von dem physischen und mathematischen Raume und den Eigenheiten beyder; von dem Urlichte, der Urwärme, und der Uremanation; von der empyreischen Welt; vom Aether; vom Himmel und der Bewegung desselben im Kreise; von der Zahl der Himmel; von dem Zusammenhange der Luft mit dem Himmel; von der Natur der Gestirne, von der Milchstraße, der Sonne, dem Monde; von dem Einflusse der Gestirne auf die Erde; von den Elementen, der Ursache der Ebbe und Fluth; von dem eigenthümlichen Orte und der Substanz der Erde. Dieser Theil des Systems ist es hauptsächlich, in welchen die Hypothesen des Bernardinus Telesius aufgenommen sind **). Patritius hat sie nur

*) Ibid. *Pampsychia* lib. V. fol. 57 sq.

**) Patritius erwähnt selbst des Telesius mit großem Lobe, und bemerkt, daß er von ihm Vieles entlehnt habe. 3 B. Nov. de univ. philos. *Pancosmia* fol. 140. *Telesius*, vir ingens, qui proprii viribus ingenii novam eudere est ausus philosophiam, quem ea de re nos maxime admiramur, quaestionem etiam hanc (de maris affluxu et refluxu) omnium optime videtur persecutus.

nur seiner Vorstellungsart überhaupt noch mehr assimilirt, und zieht Gründe zu ihrer Bestätigung aus dieser, so wie aus den Schriften der Neu-Platoniker, Cabbalisten, des Zoroaster und Hermes Trismegist herbey. Er benutzte sie um so lieber, da sie der Aristotelischen Physik entgegengesetzt waren; denn auch die neue Philosophie vom Universum ist, wie seine übrigen Werke, mit der gehässigsten Polemik gegen den Peripateticismus angefüllt.

Der neue Versuch einer Naturwissenschaft, welchen Telesius wagte, ist nicht bloß des Beyfalls wegen, den ihm Patritius ertheilte, sondern auch an sich selbst einer genauern historischen Erörterung werth. Telesius oder Telesinus wurde gebohren zu Cosenza im Neapolitanischen im J. 1508. aus einem edlen und berühmten Geschlechte, und bekam seine erste literarische Bildung zu Mayland durch den Unterricht eines Oheims, des Anton Telesius, eines sehr gelehrten Mannes, welchem nachher Carl V. die Erziehung seines Sohnes Philipp II. anvertraute. Er verdankte diesem insbesondre seine gute lateinische Schreibart und rhetorische Darstellung überhaupt. Da Antonius im J. 1525 an das Gymnasium zu Rom als Lehrer berufen ward, begleitete er ihn dorthin, und blieb auch daselbst, als Antonius eine Pfründe in seiner Vaterstadt erhielt und Rom verließ. Im J. 1527. bey der Eroberung Rom's durch den Herzog von Bourbon ward er von den Soldaten geplündert, gemishandelt, und in ein Gefängniß geworfen. Nach seiner Befreyung aus demselben begab er sich nach Padua, und beschäfftigte sich hier vorzüglich mit Philosophie und Mathematik. Er ward schon hier mit der Physik des Aristoteles so unzufrieden,

daß er erklärte, es sey ihm unbegreiflich, wie so viel vortreffliche Köpfe und gewißermaßen die ganze cultivirte Menschheit so viel Jahrhunderte hindurch an den Aristoteles habe glauben können, in deßen Werken sich so viele und grobe Irrthümer fänden. Nach Vollendung seiner Studien gieng er wieder nach Rom zurück, und machte sich so beliebt, daß ihm Pabst Paulus IV. das Erzbisthum von Cosenza anbot, welche Würde er aber ablehnte und seinem Bruder Thomas überließ, um desto ungehinderter seinen Studien leben zu können. Erst in reifern Jahren fieng er an die Bücher de natura rerum juxta propria principia zu schreiben, von denen die beyden ersten zu Rom 1565 erschienen. Sie erregten durch die Neuheit des Inhalts so großes Aufsehn und gewannen so viel Beyfall, daß man den Telesius bewog, seine literarische Einsamkeit zu verlassen, und zu Neapolis öffentlich die Naturphilosophie zu lehren. Hier stiftete er eine gelehrte Gesellschaft, um die Kentniß der Physik zu erweitern, und die Aristotelische Physik, deren Grundsätze er für irrig hielt, verdrängen zu helfen. Während seines Aufenthalts in Neapolis lebte er beym Ferdinand Caraffa, Herzoge von Nuceria, der ihn persönlich liebte. Seine Verachtung des Aristoteles zog ihm und der Academia Telesina oder Consentina, die er gegründet hatte, den Haß und die Verfolgung der Mönche zu, und dadurch bittere Verdrüßlichkeiten. Um ihnen zu entgehn, kehrte er in hohem Alter in seine Vaterstadt zurück, und starb daselbst 1588. Seine Schriften wurden nach seinem Tode in den Index librorum expurgatorius gesetzt, und also, bis sie expurgirt seyn würden, verboten *).

Die

*) Ueber das Leben und die Schriften des Telesius S. Jo.

Die Hauptſätze der Kosmophyſik des Teleſius ſind folgende. Es giebt drey Principien aller vorhandenen Dinge, zwey unkörperliche und thätige, und eines, auf welches ſich die Thätigkeiten jener beziehen, und welches körperlich iſt. Jene beyden erſten

Jo. Georg. Lotteri de vita et philoſophia *Bernardini Teleſii* Commentarius; Lipſ. 1733. 4. Aus dieſer Abhandlung hat Brucker geſchöpft Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 448 ſq. — Die Ausgaben der Werke des Teleſius ſind: *De natura rerum juxta propria principia libri duo;* Romae ap. Anton. Bladum 1565. 4. Dieſe erſte Ausgabe enthält ein prooemium als prologum galeatum, welches in den folgenden weggelaſſen iſt. Ein neuer Abdruck derſelben erſchien Neapoli ap. Joſeph. Cacchium 1570. 4. In einer dritten Ausgabe fügte Teleſius den beyden erſten Büchern die übrigen ſieben hinzu: *De rerum nat. juxta propria principia libri nouem* ad D. *Ferdinandum Carafam*, Nuceriae Ducem; Neapoli ap. Horat. Salvianum 1586. fol. Dieſe Ausgabe befindet ſich auf der Göttingiſchen Bibliothek. Nach dem Tode des Teleſius gab Antonius Perſius, ein Freund desſelben, heraus: *Bernardin. Teleſii*, Conſentini, *varii de naturalibus rebus libelli*, quorum alii numquam antea excuſi, alii meliores facti prodeunt; Venetiis 1590. 4. Dieſe Sammlung enthält nachſtehende Abhandlungen: De cometis et lacteo circulo. — De his, quae in aere fiunt. — De Iride. — De Mari. — De coloribus. — Quod animal vniuerſum ab vnica animae ſubſtantia gubernetur. — De vſu reſpirationis. — De Somno. Von dieſen waren die Abhandlungen De his, quae in aere fiunt; de mari; und de coloribus ſchon vorher gedruckt in der zweyten Ausgabe des Werks de rerum natura. Die übrigen aber wurden hier zuerſt bekannt gemacht, und auch jene ſind vermehrt und verbeſſert geliefert. Eine vierte Ausgabe des Werks de rerum natura zugleich mit den Vniverſalibus Inſtitutt. ad hominum perfectionem des Philipp Mocenigo, und den Quaeſtionibus Peripateticis des Cäſalpin zu Genf 1588. fol. habe ich bereits oben angemerkt.

ersten Principien sind die Wärme und die Kälte; dieses dritte ist die Materie. Die Wärme ist ihrer Natur nach beweglich; ja sie geht selbst vermöge ihrer Natur und Würde der Bewegung in der Zeit vorher, und ist die Ursache derselben. Die Kälte hingegen ist unbeweglich. Durch die Kälte wird die Erde nebst den Eigenschaften derselben bestimt; durch die Wärme aber der Himmel, die Sonne und die Gestirne. Die beyden thätigen unkörperlichen Principien bedürfen eines körperlichen Subsirats, welches ihrer Thätigkeit ein Object giebt und sie selbst haltbar macht, und dieses ist die Materie. Die Materie wird im Universum niemals weder vermehrt noch vermindert; sie ist ferner schlechterdings unthätig, ihrer Natur nach unsichtbar und durchaus schwarz; übrigens hat sie für die Einwirkung der beyden thätigen Naturprincipien alle Empfänglichkeit. Diese beyden thätigen Principien haben das Vermögen, nicht nur sich beständig zu vermehren und zu vergrößern und nach allen Richtungen hin auszubreiten; sondern auch unaufhörlich wider einander zu streiten und sich gegenseitig aus ihren Orten zu vertreiben; überdem ihre eigenen Thätigkeiten sowohl als das Leiden von dem Entgegengesetzten zu empfinden und wahrzunehmen. Aus diesen einander entgegengesetzten Principien haben die beyden ersten und vornehmsten Weltkörper, der Himmel und die Erde, ihren Ursprung. Die secundaren Dinge stammen aus den Modificationen her, welche die Erde auf die mannigfaltigste Weise von der Sonne empfangen. Das Meer ist aus der Erde entsprungen, und entspringt noch täglich aus derselben. Die verschiedenen Beschaffenheiten, Einrichtungen und Anlagen, welche die natürlichen Dinge besitzen, und wodurch sie

sich

sich von einander unterscheiden, beruhen auf den verschiedenen Kräften, durch welche die Wärme wirkt, und den Zwischenräumen und Verhältnißen der Oerter, in welchen sich die Dinge befinden, indem innerhalb dieser Zwischenräume zwischen den Dingen und der Wärme die Thätigkeit der letztern durch die Kälte unterbrochen und geschwächt wird. Völlig bestimt und unterscheidend können indeßen diese Verhältniße der Wärme zur Materie nicht wahrgenommen und angegeben werden. Die Wärme hat in dem Himmel ihren eigenthümlichen und festen Ort, wo sie gleichsam in Ruhe und Sicherheit ist, durchaus frey von dem Angriffe des entgegengesetzten Princips, der Kälte. Auf gleiche Weise hat die reine und absolute Kälte ihren eigenthümlichen Ort in der Erde, unter den Tiefen des Meers, wo sie ebenfalls in Ruhe und Sicherheit ist, weil der Angriff der himlischen Wärme nicht bis dahin dringen kann. Die Erde hat vier Haupteigenschaften: Kälte, Schatten, Dichte und Ruhe. Die beyden Hauptkörper, der Himmel und die Erde, sind in den innern Theilen ruhig; in den äußern sind sie in einem beständigen Streite begriffen. Aus diesem Streite, in Ansehung deßen nirmals ein Stillestand statt findet, und welcher eigentlich in dem Raume zwischen Himmel und Erde geführt wird, entstehn die mannichfaltigen Körper, welche die Erde enthält und ernährt. Die Körper werden als mehr oder weniger warme oder kalte erzeugt, und empfangen eine dem gemäße Natur, je nachdem mehr oder weniger das stärkere Princip über das schwächere jedesmal obsiegt. Der Himmel und die himlischen Körper sind aus der höchsten Wärme und der feinsten Materie gebildet. Der Himmel und die Sterne haben ferner ihre eigenthümliche Bewegung,

die

die aber doch zuweilen sich verändert, zu welcher es inzwischen keiner Intelligenzen oder Genien, als Ursachen der Bewegung, bedarf. Der Himmel ist seiner Natur nach leuchtend, wie auch die Sterne, wiewohl diese sehr von einander verschieden sind. Die Thiere auf der Erde sind theils vollkommen, theils unvollkommen; die vollkommern haben auch ein Erkenntnißvermögen, wie die Menschen. Die menschliche Seele wird von Gott dem Menschen bey seiner Erzeugung mitgetheilt; sie ist die Form des ganzen Körpers, ist selbst aber unkörperlich und unsterblich. In den Pflanzen sind auch Seelen, nur von gröberer Natur, als die Seelen der Thiere.

Telesius erklärte also die gesamte Natur aus dem Bestreben des Himmels und der Erde, einander zu überwinden und sich zu verähnlichen, welches einen Streit unter ihnen bewirkt, der nie ganz gehoben wird, aber auch nie bey dem einen oder dem andern sein Ziel erreicht. Dieses Bestreben äußerst sich durch die Thätigkeit der Wärme, durch die Disposition der Materie, und die Schwächung der einen oder der andern, danach die Wärme oder Kälte überwiegt. Eben so läßt sich umgekehrt die Aeußerung jenes Bestrebens vorstellen durch die Thätigkeit der Kälte, die Disposition der Materie, und die Schwächung der einen oder der andern, wiederum danach die Kälte oder die Wärme überwiegt. Telesius hat weiter ausgeführt, wie die Wärme der Materie, nach der Verschiedenheit ihrer Kraft und nach der Disposition der letztern, unendlich mannichfaltige Modificationen ertheilen könne; was hier, wo es bloß auf den Charakter seines Natursystems im Allgemeinen ankomt, keiner weitern Entwickelung bedarf. Ein großer Theil seines Werks de

rerum

rerum natura juxta propria principia besteht in der Bestreitung und Widerlegung der vom Aristoteles angenommenen Naturprincipien, ungeachtet sein System ebenfalls ein Naturalismus ist, wie es das Aristotelische war, und in Beziehung auf Gott, Freyheit und Moralität dieselben Folgerungen zuläßt. Die Lehre von Gott und Moralität hat Telesius nicht mit seinem Natursysteme in eine philosophische Verbindung gebracht; ob er gleich annimt, daß Gott die Seele bey jedesmaliger Erzeugung des Menschen schaffe; was aber für einen Physiker eine so hyperphysische Hypothese war, daß er es schwerlich damit im Ernste gemeynt hat. Das Wenige, was er im neunten Buche über die menschlichen Leidenschaften, Tugenden und Laster sagt, ist völlig naturalistisch, so religiös er sich auch zuweilen ausdrückt. Das höchste Gut des Menschen ist seine Selbsterhaltung, und danach sind die Tugenden und Laster zu beurtheilen.

Das System des Telesius kann als ein sinnreicher Einfall erscheinen, wenn man auf die beschränkten physikalischen Kentnisse der Zeit, vorzüglich auf die mangelhafte Einsicht in die Astronomie Rücksicht nimt. An sich selbst ist es ein schlechterdings unhaltbares System, wie schon Bacon von Verulam *) aus mehrern triftigen Gründen dargethan hat. Telesius machte es dem Aristoteles zum bittern Vorwurfe, daß dieser bloße Abstracta und Non entia zu Naturprincipien erhoben habe, wie die Materie, Form und Privation. Aber seine Materie, seine absolute

*) De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive de *Parmenidis* et *Telesii* et praecipue *Democriti* philosophia tractata in fabula de Cupidine in *Bacon.* Opp. T. III. p. 208. sq. ed. Elzevir.

solute Wärme und absolute Kälte, als höchste Principien für sich betrachtet, sind auch nicht vorstellbar, und folglich eben sowohl Abstracta und Non entia. Telesius hat hier nur das indirecte Verdienst, das Natursystem des Aristoteles in seiner Autorität zuerst angefochten und ein neues versucht zu haben: ein Schritt, der von sehr wohlthätigen Folgen späterhin für die Physik gewesen ist, der aber an sich zur Empfehlung und Begründung seines eigenen Systems nichts beytragen kann. Wenn man auch zweytens die Wärme und Kälte als Realprincipien der Erscheinungen annehmen wollte; so ist der zwischen ihnen als Oppositis vorausgesetzte Streit eine willkührliche Erdichtung. Womit läßt sich der Gegensatz zwischen Wärme und Kälte erweisen, da sich weder der kleinste Grad der Wärme, nach welchem sie aufhörte Wärme zu seyn und die Kälte anfienge, noch der kleinste Grad der Kälte bestimmen läßt; da ferner Wärme und Kälte auf subjectiver Empfindung beruhen, und was für den Einen Kälte ist, oft für den Andern unerträglich warm ist, wie es z. B. bey dem Mungo Park und den Negern in Africa der Fall war, wo jener eine Temperatur der Luft heiß fand, in welcher diese frorren; da endlich überhaupt die objective Existenz von Wärme und Kälte als solchen problematisch ist? Drittens: Die Materie ist in dem Systeme des Telesius = x; sie ist ein durchaus Unbestimtes und real Unbestimbares, also eigentlich Nichts; die Kälte und die Wärme giebt Telesius ebenfalls für thätige und unkörperliche Principien an; es ist also schlechterdings unbegreiflich, wie aus der Einwirkung der Wärme und der Kälte, die an sich nichts Körperliches sind, auf die Materie, die an sich auch kein Körper ist, eine Körperwelt soll entstehen können.

Ends

Endlich widerspricht viertens das System des Telesius der Erfahrung offenbar, was Baco dagegen hauptsächlich eingewandt hat. Der Krieg des Himmels, der Sonne, und der Gestirne, die das Princip der Wärme erfüllt und die das ganze unermeßliche Universum einnehmen, mit der Erde, in welcher das Princip der Kälte wohnt und die nur einen Punct im Universum ausmacht, ist, wie es Baco nennt, ein sehr ungleicher und unbilliger Krieg. Es ist ein Krieg einer unendlich großen Macht gegen eine unendlich kleine, wobey nicht einzusehen ist, wie die letzte nicht nur nicht ganz unterdrückt werde, sondern sich vielmehr gegen dieselbe mit gleicher Kraft behaupte, und eben so oft obsiege, wie die andere. Es widerstreitet ferner aller Erfahrung, daß die Wirkung der Kälte sich bis zur Sonne erstrecke und vollends bis zu den Gestirnen, und daß in dem Raume zwischen der Sonne und der Erde der Streit der Wärme und Kälte geführt werde, während die absolute Wärme und Kälte im Innern der Sonne und der Erde sich ruhig verhalten. Dazu komt, daß es Thätigkeiten und Wirkungen in den lebendigen Geschöpfen und leblosen Dingen giebt, welche auf Wärme und Kälte, als Principien, durchaus nicht zurückgeführt werden können; so daß also das Gebiet der Naturerscheinungen an jenen Principien durchaus keine vollständige und befriedigende Erklärungsgründe hat.

Man glaubt gewöhnlich, Telesius habe sein System, wenigstens in den Hauptstücken desselben, vom Parmenides entlehnt, und hält ihn deßwegen für einen Wiederhersteller der Parmenidischen Philosophie. Brucker führt eine Vermuthung des Baco als annehmlich an, nach welcher der Tractat

des Plutarch de primo frigido dem Telesius zur historischen Quelle gedient habe. Zwischen dem Inhalte dieses Tractats des Plutarch und der Lehre des Telesius ist freylich eine gewisse Aehnlichkeit; aber auch wieder eine so wesentliche Verschiedenheit, daß man doch nicht berechtigt wird, jenen als die ursprüngliche Quelle von dieser anzusehen. Beym Plutarch sind das Warme und das Kalte die beyden einzigen Principien der Natur; sie sind materiell und einander als materielle Substanzen entgegengesetzt. Beym Telesius sind sie unkörperlicher Natur, und er postulirt eine Materie als drittes Princip, um durch die Thätigkeit jener in Beziehung auf diese die Körperwelt hervorzubringen. Auch wird diese Wirksamkeit des Kalten und Warmen, die die Natur constituirt, ganz anders bestimt beym Plutarch, als beym Telesius. Noch mehr unterscheidet sich das System des letztern von dem eigentlich Parmenidischen *). Wenn Telesius ja aus diesem etwas entlehnt hätte, so wären es lediglich die Begriffe des Kalten und Warmen als Principien der Natur überhaupt; was aber doch sein System noch im geringsten nicht zur Parmenidischen Philosophie machen würde. Von dem reinen Pantheismus dieser komt in jenem nicht eine Spur vor. Auch kante Telesius das in einzelnen unzusammenhangenden Fragmenten bey den Alten zerstreute Parmenidische System bey weitem nicht so, wie wir es kennen, um eine Veranlassung zur Wiederherstellung desselben zu bekommen. Deutlicher aber sieht man in der Lehre des Telesius, daß, ungeachtet er als Gegner der Physik des Aristoteles auftrat, er doch gewisse leitende Ideen für jene aus derselben beybehielt. Dahin gehört der Widerstreit der

*) S. oben B. I. S. 48. ff.

der Principien in Beziehung auf ein Drittes, welchen er als nothwendige Bedingung voraussetzte, falls eine Natur möglich seyn sollte. Dahin gehört weiter sein Begriff der Materie, der ganz Aristotelisch ist. In Ansehung der Principien wich er vom Aristoteles nur darin ab, daß er statt der Form und Privation das Kalte und das Warme setzte. Die innere Entwickelung und Anwendung des Systems war ihm mehr eigenthümlich.

Denselben Zweck, welchen Patritius und Telesius hatten, die Aristotelische Natur-Philosophie zu verdrängen, verfolgte, wiewohl auf einem andern Wege, Claude Guillermet de Berigard (*Claudius Guillermet de Berigardo*), dessen Lebensgeschichte und philosophische Vorstellungsart ich deßwegen den historischen Notizen von jenen hier gleich beyfügen will, ungeachtet er erst gegen das Ende des sechszehnten Jahrhunderts, wahrscheinlich im J. 1592, gebohren wurde *), und die Hauptepoche seiner Wirksam-

*) Ueber die wahre Lebenszeit des Claude Berigard ist man streitig. Nach Niceron Memoires des hommes illustres Tom. XXXI. p. 123. ist er gebohren 1578 und gestorben 1663. Nach einem Briefe aber von G. Hieronym. Welsch an Joh. Andr. Bose (Epist. Reines. et Bosian. p. 470) lebte er noch im J. 1667, und war noch im Stande, für seine Freunde griechische Handschriften zu vergleichen; da müßte er also fast neunzig Jahre alt gewesen seyn, womit doch dieses Factum nicht wohl zusammenstimt. Es ist daher glaublich, daß er später gebohren wurde (1592), und nach der von Brucker Hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 463 erwähnten Unterschrift unter seinem Bildnisse vor einer Ausgabe des Circulus Pisanus 1643 war er damals 51 Jahre alt. — Vgl. Bayle Dict. Art. *Berigard*, welcher Artikel aber in der ältern Ausgabe des Dict. fehlt.

samkeit in die erste Hälfte des siebzehnten fällt. Er war ein Sohn des Pierre de Berigard, Arztes zu Moulins in Frankreich, studirte zu Aix und ward hier Doctor der Philosophie und Medicin, hielt sich hernach auch der Studien wegen zu Paris auf, von wo er als Geheimschreiber und vermuthlich auch als Leibarzt der Prinzessinn Catharine von Lothringen, Gemahlin des Herzogs von Toscana, nach Florenz berufen wurde. Vom J. 1620 an lehrte er die Philosophie und Medicin zu Pisa, und vom J. 1640 an zu Padua. Hier starb er um's J. 1668 in einem sehr hohen Alter.

Unter den Werken des Berigard ist am berühmtesten sein Circulus Pisanus *), welchen er dem Her-

*) Circulus Pisanus *Claudii Berigardi*, Molinensis, olim in Pisano, iam in Lyceo Patauino philosophi primi paris de veteri et peripatetica philosophia in *priores libb. Phys.* Arist. *Ferdinando* Secundo, Magno Hetruriae Duci, dedicatus; Vtini 1643. 4. — in *octauum lib. Phys.* Arist. *Ioanni Carolo* ab Hetruria dedicatus — in Arist. *libb. de ortu et interitu*, *Leopoldo* ab Hetruria dedic. — in *tres libros de anima*, *Carolo*, Cardinali, ab Hetruria dedicatus. Diese Theile haben alle denselben Druckort und dieselbe Jahrzahl in der auf der Göttingischen Bibliothek befindlichen Ausgabe. Der Ausgabe, welche Brucker anführt, und da er selbst sie besaß, aus eigner Ansicht beschreibt, war das Bildniß des Berigard vorgesetzt, welches in jener fehlt, und außerdem waren zwey Theile in *libros de coelo*, und in *libb. Meteorologicorum* mit der Jahrzahl 1647 darin enthalten, die ebenfalls in jener vermißt werden. Vermuthlich machten beyde Ausgaben nur eine aus; die 1647 erschienenen neuen Circuli wurden zwischen die übrigen eingebunden; wenigstens war dieses in Brucker's Exemplare der Fall: in dem von mir gebrauchten ist es leider der Fall nicht. Eine zweyte vollständige Ausgabe aller Circuli

Herzoge Ferdinand II. und andern erlauchten Personen des Mediceischen Hauses, mit welchen er in freundschaftlicher Verbindung stand, widmete. Der Inhalt derselben ist eine philosophisch kritische Untersuchung der Lehren, die Aristoteles in den Büchern de physica auscultatione, de coelo, de ortu et interitu, den Meteorologicis, und de anima vorgetragen hat. Berigard war Gegner des Aristoteles, und bestrebte sich, das kosmophysische System der Jonischen Naturforscher vor dem Peripatetischen geltend zu machen, also ebenfalls einen Naturalismus, nur problematisch, und von einem andern Charakter aufzustellen. Den Namen Circulus gab er seinem Werke von der dialogischen Form, welche er absichtlich wählte. Charilaus und Aristaeus werden redend eingeführt; jener vertheidigt die Peripatetischen Behauptungen; dieser, unter welcher Person B. sich selbst versteckt hat, die Meynungen der ältern Naturforscher. Es ist aber nicht das System eines einzelnen Joniers, oder des Empedokles, oder Demokrit u. w. insbesondre, das er hervorhebt: sondern vielmehr ein Eklekticismus aus den Meynungen dieser Aller, vorzüglich aber doch des Anaximander und Anaxagoras *). Ein Hauptargument, welches er für die Joni-

culi kam noch bey Lebzeiten Berigard's 1661 heraus. Sie heißt auctior et retractatior. Ich habe sie nicht gesehen.

*) *Berigardi* Circ. Pisan. prooem. ad libb. prior. phys. Arist. Vt vero magis eluceſcat, quicquid veritatis est in vtraque philosophia, operae pretium existimaui, duos introducere philosophos, *Charilaum* et *Aristaeum*, quorum ille placita *Peripatetica*, iste *veterum* opinionem tueatur. Neque putaui, quenquam antiquorum opponi debere Aristoteli, non Empedoclem, non Anaxagoram,

Jonische Kosmophysik benutzt, ist, daß sie sich besser mit der gangbaren Theologie vertrage, als die Aristotelische *). Hieraus scheint auch zu erhellen, was Brucker sehr umständlich gegen **) Parker u. a., die den Berigard zu einem versteckten Atheisten machen, darzuthun sich bemüht: daß es nicht seine Absicht war, den Naturalism der Jonier als das wahre philosophische System zu lehren; sondern diejenige Naturphilosophie hervorzuziehen, die sich am besten mit dem positiven Kirchenglauben vereinigen ließe,

non Democritum, quoniam singuli aliquid habent, quod Aristoteles argumentis suis facile euertit, maxime si eorum sententias accipiamus, vt ipse refert; quin potius ex omnibus, quae ab antiquis praeclare dicta videri possunt, malui seligere placita inter se magis cohaerentia, vnde doctrina conficeretur, quam Aristoteles non ita facile suis machinis labefactaret, et quae vicissim arcem peripateticam aggredi auderet. Ex *Anaximandro* tamen et *Anaxagora* plura depromsi, quam ex aliis, *neque aliud attendi, nisi vt referrem, quid dicere possent veteres, vt se ab Aristotelis aggressionibus tuerentur.* — Mentem hic meam aperio paullo explicitius, vt cum alicuius philosophi dictum occurrerit a veritate longe alienum, sciatur, quo sensu illud accipi debet.

*) Was Berigard dem Peripateticismus im Verhältnisse desselben zur positiven Theologie hauptsächlich vorwarf, waren die Behauptungen von der Ewigkeit der Materie und des Weltalls; von Gott, der bloß sich selbst denkt, nothwendig und ohne Freyheit wirkt, und keine andre Eigenschaft oder Kraft hat, als die der Weltbewegung; von den Intelligenzen, deren niedrigste der thätige Verstand sey; von der Einen Seele, die dem ganzen Menschengeschlechte gemein sey. Die letztere Behauptung war nicht eigentlich Aristotelisch, sondern Averrhoistisch.

**) S. *Parker* Disputatt. de Deo et prouid. diuin. p. 67. Vgl. *Brucker* Hist. crit. philos. l. l.

ließe, und die durch die Auctorität der Aristotelischen unterdrückt oder so lange am Emporkommen gehindert würde, als diese nicht widerlegt wäre. Er nahm das Atomensystem an, ursprüngliche höchst kleine elementarische Grundkörperchen, die aber nicht, wie die Urheber des Atomensystems voraussetzten, von Ewigkeit her existirten, sondern von Gott unmittelbar geschaffen seyen, und aus deren Verbindung und Scheidung die Entstehung, Veränderung und der Untergang der Naturphänomene erklärt werden müßten. Diese Atomen hielt er für ein besseres Erklärungsprincip, als die Urmaterie des Aristoteles, die ein leerer nichtiger Begriff sey, und in einer bloßen Abstraction von aller Materie bestehe. Er war auch nichts weniger als unbedingter Vertheidiger der Jonischen Naturphilosophie, sondern erkannte und tadelte ihre Irrthümer, und sein Resultat war, daß die wahre Kosmogonie keine andere als die im Christenthume angenommene Mosaische sey *). Ob es ihm inzwischen mit dieser Behaup-

*) *Berigardi* Circ. Pisan. l. l. Quamobrem clare pronuntio, tam Aristotelis quam veterum a me propositam opinionem in iis omnibus, quae aduersantur veritati Christianae, falsam esse. — Quando igitur in his Circulis quispiam defendi videbit errores Aristotelis, id fieri non alia mente sibi persuadeat, quam vt ostendatur, eam esse eius doctrinam, licet ementientem ac mendosam, quae veterum placitis inanioribus anteponitur. Similiter quod antiquorum explicantur laudanturque falsa decreta, sciat, hoc non fieri *simpliciter*, sed *comparate*, neque *aliud velle Aristaeum* veterum causam suscipiendo, quam ostendere, *ex corporibus primis aeternis et infinitis, mutua consensione ac repugnantia temperatis, minus difficulter explicari nodos omnes philosophiae, quam ex aeterna materia Aristotelis, nec vllis argumentis posse veteres ab eo reuinci; vt*

Behauptung völliger Ernst war, oder ob er nur die Maske des Orthodoxen vorhängte und seine Ergebenheit gegen den Kirchenglauben affectirte; das läßt sich auch in Ansehung seiner nicht ganz mit Zuverlässigkeit entscheiden, da man Ursache hat, oft selbst den bestimmtesten und klarsten Versicherungen der Italienischen Philosophen des XVI. und XVII. Jahrhunderts zu mistrauen. Hätte aber auch Berigard nicht die orthodoxe Denkart gehabt, die ich ihm oben beygemessen habe, so war er doch wenigstens kein unbedingt dogmatischer Naturalist und Atheist, wofür ihn Parker u. a. ausgegeben haben. Eher wäre er alsdenn für einen Skeptiker zu achten *). Er läßt seine Personen die Gründe des Aristotelischen und des Atomistischen Systems gegenseitig vortragen und abwägen; den Gründen für das letztere legt er ein größeres Gewicht bey, ohne sie doch für entscheidend auszugeben, und das System von Irrthümern ganz frey zu sprechen. Er sagt, daß er zuweilen zur Unterstützung des atomistischen Systems eigene Gründe beygebracht habe, die den Alten unbekant geblieben seyen; dieß habe er bloß zur philosophischen Uebung und zur Erweiterung der Wissenschaft gethan; nicht aber um das System, als ob es sein eigenes wäre, dadurch noch mehr zu bestärken. Am Ende dient uns die ganze Untersuchung, gesteht er offenherzig, um einzusehen, daß wir über das Wesen und die Gründe der Natur nicht nur nichts wissen, sondern auch nichts wissen können, so lange wir

inde conspicuum fiat quod vulgo iactatur, an Aristoteles veruſtiorem philoſophiam euerterit.

*) *Villemondy* Sceptic. debell. p. 28. Vgl. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. II. S. 46.

wir in den Schranken der Sterblichkeit eingeschlossen sind. Folglich Skepticismus war gewißermaßen das Resultat, was Berigard aus seinen Untersuchungen zog, und damit ließe sich sein Glauben an die Wahrheit der Mosaischen Kosmogonie, die das Christenthum als göttlich geoffenbarte Lehre adoptirt, ganz wohl reimen. Wie dem auch sey, so erreichte Berigard durch die künstliche Zweydeutigkeit, die in der Darstellung seiner Naturphilosophie liegt, daß seine Zeitgenossen und selbst die Wächter der kirchlichen Orthodoxie nichts Anstößiges in seinen Circulis Pisanis fanden, im Gegentheile sehr ehrenvolle Zeugnisse darüber ausstellten.

Außer denen, welche das Aristotelische System aus philosophischen Gründen, oder wegen seiner Disharmonie mit dem positiven Kirchenglauben, anfochten, gab es im sechszehnten Jahrhunderte auch Mehrere, die es wegen des Nachtheils bestritten, welchen das Studium desselben nach ihrer Meynung für eine zweckmäßige Ausbildung des Verstandes und Geschmacks überhaupt habe. Unter diesen ist vorzüglich berühmt geworden Marius Nizolius, vielleicht weniger durch sein Verdienst, als durch die neue Ausgabe, die Leibnitz in frühern Jahren von dem philosophischen Werke desselben zu besorgen für gut fand. Er war aus Brüssel gebürtig, und mehr gelehrter Humanist, als philosophischer Denker oder Kenner der ältern Philosophie. Sein Eifer für die Beförderung der classischen Latinität, in welcher man damals nach einem Purismus zu streben anfieng, der fast keine andere Wörter, Redensarten und Wortfügungen dulden wollte, als solche, deren sich Cicero und seine Zeitgenossen bedient hatten, veranlaßte ihn nicht nur, einen Thesaurus Ciceronianus siue apparatus linguae

latinae zu sammeln, was unstreitig eine sehr nützliche philologische Arbeit war *); sondern auch wie ein echter Grammaticus die Philosophie und Schreibart des Cicero, mit Verachtung der gangbaren scholastischen, und selbst der reinern Aristotelischen, unbedingt anzupreisen. Einige zufällige Umstände, die hinzu kamen, wurden die Ursache, daß Nizolius förmlich als Schriftsteller gegen die gangbare Philosophie polemisirte. Caelius Calcagninus hatte in seinen Disquisitionibus **) manche Behauptungen des Cicero in dessen Büchern von den Pflichten getadelt, und dadurch die ganze Schaar der Ciceronianischen Humanisten gegen sich empört. Neben mehrern Apologeten des Cicero nahm sich auch M. Antonius Majoragius zu Mayland desselben an, und vertheidigte ihn, jedoch so, daß er der Philosophie des Aristoteles nichts vergab; vielmehr diesen mit dem Cicero auszugleichen suchte. Nizolius erklärte sich in einer besonders gedruckten Schrift sowohl gegen den Caelius, als gegen den Majoragius, und zwar gegen den letztern deßwegen, weil er die Aristotelische Philosophie gebilligt hatte, eigentlich aber aus Privat-Neid, da er ihm die Lehrstelle in Mayland missgönnte. Majoragius, durch seine Peripatetischen Freunde, besonders den Octavianus Ferrarius, gereizt, erwiederte diesen Angriff sehr bitter in seinen Reprehensionibus, und diese waren es, denen Nizolius sein Werk de veris principiis et vera ratione philosophandi mit den stolzesten und anmaßendsten Verheißungen, die je ein philosophisches Buch an der Stirn trug, entgegensetzte. Er wollte durch dasselbe

*) *Fabricii* Hist. biblioth. suae T. III. p. 260.

**) *Caelii Calcagnini* Disquisitiones; Basil. 1544.

dasselbe den Vorwurf ablehnen, der ihn am meisten gekränkt hatte: daß er von Philosophie wenig oder nichts verstehe, und also darüber gar kein Urtheil habe *).

Der neuere Herausgeber dieses Werks, Leibnitz, hat den Werth desselben sehr wahr und treffend charakterisirt, und er ist nicht daran schuld, daß mehrere

*) Am genauesten ist der Streit zwischen dem Majoragius und Nizolius, der mehr in die Geschichte der Philologie, als hierher, gehört, erzählt von Joh. Peter Kohl in der Vorrede de vita et scriptis *Majoragii* zu den Delic. epistol. Lipsi. 1731. 8. Vergl. *Krausii* not. ad Aldi Manutii epist. p. 1006. Chesius war durch den Tod verhindert worden, auf die ihm vom Majoragius zur Vertheidigung des Cicero entgegengesetzten Decisiones zu antworten. Diese finden sich gegenwärtig in der Sammlung der Orationum et praefationum des Majoragius (Lipsi. 1618.). Die erste Gegenschrift des Nizolius war: Defensio aliquot Ciceronis locorum, die auch der Ausgabe von Cicero's libb. de officiis Venet. 1554. fol. angehängt ist. Darauf folgten: *Majoragii* Reprehensionum libb. II. contra *M. Nizolium*; Mediolan. 1549. 4. — *Marii Nizolii*, Brixellensis, de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos libb. IV, in quibus statuuntur *ferme* omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et reiectis *prope* omnibus Dialecticorum et Metaphysicorum principiis falsis; praeterea refutantur *fere* omnes *M. A. Majoragii* obiectationes contra eundem *Nizolium* vsque in hunc diem editae; Parmae 1553. 4. Diese Ausgabe hat Leibnitz wieder abdrucken lassen cum dissertatione praelim. de instituto operis atque optima philosophi dictione, Epistola de Aristotele Recentioribus reconciliabili, notisque atque animadv. marginalibus leniendo textui; Francof. 1670. 4. Eine neue Auflage kam heraus 1674 unter dem Titel *M. Nizolii* Antibarbarus philosophicus in libb. IV. Vgl. *Leibnitii* opp. T. III. p. 7—78.

mehrere Geschichtschreiber der Philosophie es über die Gebühr geschätzt, und ihm einen wohlthätigern Einfluß auf das Zeitalter, in welchem es erschien, zugestanden haben, als es wirklich hatte und seiner Beschaffenheit nach haben konte. Wenn man das Polemische gegen den Majoragius und gegen die Fehler und Mängel der Scholastischen Dialektik abrechnet, so läuft der wesentliche Inhalt desselben darauf hinaus: daß die wahre Philosophie im Gebrauche des natürlichen gesunden Verstandes bestehe, und daß zur Sicherung desselben die allgemeinen logischen, grammatischen und rhetorischen Regeln hinreichend seyen. Eine Bemerkung schärfte Nizolius ein, wofür er Dank verdient, daß eine barbarische Terminologie der wissenschaftlichen Philosophie nicht schlechthin nothwendig sey, und daß es kein Philosophem gebe, welches sich nicht auch auf eine populare und geschmackvolle Art darstellen lasse. Ueberhaupt hatte er darin Recht, daß er auf eine kürzere und zweckmäßigere Logik und Rhetorik, auf die Abschaffung der scholastischen Terminologie, und eine reinere lateinische philosophische Schreibart drang, und die ontologischen Spitzfindigkeiten verbannt wissen wollte. Hierauf allein ist aber auch der philosophische Werth seines Werks eingeschränkt. Ein originales und besseres philosophisches System, als die damals gangbaren und bekannten, aufzustellen, war er unfähig. Er spöttelt oft über die Metaphysik, ohne etwas vorzubringen, was die ältern metaphysischen Principien umstieße, oder neue an deren Stelle begründete; und er berührt metaphysische Begriffe auch nur, soferne sie mit der Logik zusammenhangen. Seine angeblichen Principien aller Philosophie sind keine andre als die logischen Kriterien der Wahrheit, die er mit realen Erkentniß-

principien verwechselte. Der Naturwissenschaft und Mathematik erwähnt er fast gar nicht, und der Moralphilosophie nur beyläufig *). Dagegen schmäht er bey jeder Gelegenheit den Aristoteles, und die griechischen und neuern lateinischen Ausleger desselben, welche eben die Philosophaster sind, die er bekämpfen wollte. Um die Aristotelische Philosophie herabzuwürdigen, bemüht er sich auch, die Unechtheit der Aristotelischen Schriften zu beweisen, und beruft sich auf das Verzeichniß des Diogenes Laertius von den Aristotelischen Werken und auf die Angaben des Cicero, welche beyden Schriftsteller die einzigen gültigen Gewährsmänner seyen, nach denen sich über die Echtheit Aristotelischer Bücher entscheiden lasse. Daher pflichtete er unter andern gegen den Majoragius der Vermuthung des Cicero bey, daß die Ethica des Aris

*) *Leibnit.* Diss. praelim. Inscripsit autem (*Nizolius*): *de veris principiis et vera ratione philosophandi*, titulo, fateor, magnificentiore quam par est. Nihil aliud enim toto opere, quam *Logica quaedam reformata et ad puram propriamque loquendi rationem reuocata* continetur, quae quidem me auctore vera libri inscriptio esset; sed nolui in alienis immutandis intempestiue ingenioſus esse. In Metaphysicam passim inuehitur, nec affert tamen quicquam, quod Metaphysicae principia conuellat, nisi quatenus dialecticis cognata sunt, neque vspiam de vno et multo, de toto et parte, de eodem et diuerso, de necessario et contingente, de causa et effectu, de mutatione et duratione, atque aliis metaphysicae locis tractationem suscipit. Rerum naturalium et mathematicarum nulla mentio; ciuilia vix frigide attinguntur. Die Hauptabsicht, warum Leibniz das Werk des Nizolius wieder herausgab, war, seinen philosophischen Zeitgenossen dasselbe als ein "exemplum dictionis philosophicae reformatae" zur nöthigen Nacheiferung zu empfehlen. — Vgl. *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 90. sq.

Aristoteles ad Nicomachum von eben diesem Nikomachus, dem Sohne des Aristoteles, herführten. Da drey Bücher dieses Werks mit drey Büchern der Ethica ad Eudemum wörtlich einerley sind, und das letztere Werk, wie Nizolius voraussetzt, den Aristoteles zum Verfasser hat, so ist wahrscheinlicher, daß der Sohn den Vater, als daß dieser sich selbst ausgeschrieben habe: ein Argument, das merkwürdig, aber nichts weniger als unwiderleglich war *). Mit dem Patritius als Kritiker der Aristotelischen Literatur und Philosophie ist übrigens Nizolius gar nicht in Vergleichung zu stellen. Viele der historischen und philosophischen Irrthümer und Inconsequenzen des Letztern hat Leibniz in kleinen dem Texte untergesetzten Noten gerügt. Wäre Nizolius aber auch ein gründlicherer Beurtheiler der Aristotelischen Philosophie und tieferer Selbstdenker gewesen, als er sich gezeigt hat; so war doch die Partey der Aristoteliker damals noch zu groß, und das Vorurtheil für das System des Stagiriten zu allgemein, zu fest eingewurzelt, und zu innig mit der Verfassung der Theologie und aller übrigen Disciplinen verbunden, als daß sein Werk einen bedeutend wirksamen und dauernden Eindruck hätte machen können. Dieses wurde um so eher vergessen, je mehr Nizolius seine Unkunde der Philosophie darin documentirt hatte.

Einen ungleich rüstigern und geistvollern Widersacher, als Marius Nizolius war, bekam die Aristotelische Philosophie in Paris, bisher einem ihrer Hauptsitze, an dem Petrus Ramus (*Pierre de la Ramée*), der auch durch die persönlichen Schicksale,

*) *M. Nizol.* de veris princip. etc. lib IV. cap. 6. p. 332 sq.

sale, welche er wegen seiner philosophischen Denkart erfuhr, für die Geschichte besonders merkwürdig ist *). Er wurde gebohren im J. 1515 in einem Dorfe im Vermandois, wo sein Vater als ein armer Tagelöhner lebte. Was für Ereignisse seinen Entschluß zu studiren zuerst bewirkten, ist nicht bekant. Genug er begab sich in früher Jugend nach Paris, um seine Lernbegierde zu befriedigen; mußte zweymal diese Stadt aus Mangel an Unterhalt verlassen; kehrte aber dennoch wieder dahin zurück; wurde hierauf einige Zeit von einem Verwandten kärglich unterstützt; und endlich als Bedienter in das College de Navarre aufgenommen. Hier erhielt er Gelegenheit, seine Kentnisse beträchtlich zu erweitern, und brachte sich nach einigen mühseligen Jahren durch Genie und Fleiß in eine Lage, in welcher er ganz seinem Genius folgen konte. Am eifrigsten beschäfftigte er sich mit der Aristotelischen Philosophie und der Mathematik, und erwarb sich zugleich eine außerordentliche oratorische und dialektische Fertigkeit, wozu er sehr viel natürliches Talent hatte.

Das erste Aufsehn erregte er durch die Thesis: Alles, was Aristoteles gelehrt habe, sey nicht wahr, welche er für die Disputation zur Erlangung der Magisterwürde wählte, und einen ganzen Tag hindurch gegen alle ihm gemachten Einwendun-

*) Ueber die Lebensgeschichte des P. Ramus S. *Io. Thomae Freigii* Vita *Petri Rami*, hinter *Audomari Talaei* Orationibus; Marpurgi 1599. 1608. — *Theophili Banosii* Vita *P. Rami*; Francof. 1579. — *Teissier* Eloges des hommes savans T. II. p. 397. — *Launoyus* de varia Arist. fortuna in Acad. Paris.; Paris. 1653. — *Bayle* Dict. Art. *Ramus*. — *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 549 sq.

dungen mit vielem Glücke vertheidigte. Es ist sehr glaublich, daß Ramus damals diese Thesis nicht aus Ueberzeugung von der Wahrheit derselben aufstellte, sondern sie mehr als ein Paradoxon wagte, um die Aufmerksamkeit des philosophischen Publicum's in Paris auf sich zu ziehen. Da aber der Disput darüber zu seiner Ehre ausgefallen war, so bewog ihn dieß, nunmehro die Sache ernstlich zu nehmen, den wirklichen Werth der Aristotelischen Philosophie strenger zu prüfen, und seinen philosophischen Ruhm auf einem Wege zu suchen, der dem gewöhnlichen entgegengesetzt war, und auf welchem er sich um so leichter auszeichnen konte.

Zunächst richtete er seine Kritik und seinen Angriff gegen die Aristotelische Dialektik, sowohl wie sie vom Aristoteles selbst in dem Organon, als wie sie damals in den neuern Lehrbüchern zu Paris vorgetragen wurde. Es erschienen im J. 1543 seine Institutiones dialecticae, und bald darauf die Animadversiones Aristotelicae, von denen jene eine neue Theorie der Dialektik, diese eine heftige und bittere Rüge der Aristotelischen enthielten *). Kaum waren jene Werke

*) *Petri Rami*, Veromandui, *Dialecticae institutiones*, ad celeberrimam et illustrissimam Lutetiae Parisiorum Academiam; Paris. per *Iacob. Boyardum* 1543. 8. — *Ejusd.* Aristotelicae animadversiones; ibid. eod. a. Eine zweyte und vollständigere Ausgabe beyder Werke, in welcher besonders die Animadversiones Aristotelicae sehr erweitert und in zwanzig Bücher abgetheilt sind, kam heraus zu Paris 1548. Ramus dedicirte sie dem Prinzen Carl von Bourbon, Bischofe von Nivernois, und dem Prinzen Carl von Lothringen, Cardinale und Erzbischofe von Rheims. Manche Verbesserungen machte R. in einer dritten Ausgabe der

Werke des Ramus bekant geworden, als sich ein allgemeines Geschrey unter den Aristotelikern in Paris darüber erhob. Anfangs ward gegen ihn nur mit einigen Schriften gestritten, und besonders trat Antonius Goveanus als Apologet des Aristoteles auf *). Weil aber zur Erhaltung der Autorität der Peripatetischen Lehre hiermit nicht genug gethan zu seyn schien, so bediente man sich anderer Waffen. Ramus ward beschuldigt, daß er durch seine Anti-Aristotelischen Neuerungen die Fundamente der Religion und der Wissenschaften untergrabe, und diese Beschuldigung ward sogar als eine criminale vor das Parlament zu Paris gebracht. Da dieses Miene machte, die Klage in der rechtlichen Form zu untersuchen, so wurde sie wiederum dem Erkentnisse des Parlaments entzo-

der Animadvv. zu Paris 1556. In der Folge sind beyde Werke noch sehr oft abgedruckt, und von Mehrern mit weitläufigen Commentaren versehen.

*) Antonius Goveanus war ein Portugiese von Geburt, der als Knabe zu seinem Oheim, Andreas Goveanus, nach Paris geschickt war, und hier im Studium der classischen Literatur und Aristotelischen Philosophie mit dem Ramus wetteiferte, mit dem er ohngefähr gleiches Alter hatte. Er widmete sich hernach fast ausschließlich der Rechtswissenschaft, und lehrte dieselbe zu Toulouse, Cahors, und in andern Städten Frankreichs mit vielem Ruhme. Jacob Cujacius zählt ihn zu den besten Auslegern des römischen Rechts. Um den bürgerlichen Kriegen in Frankreich auszuweichen, begab er sich zum Herzoge Philibert von Savoyen, der ihn zu seinem Geheimschreiber ernannte. Er starb zu Turin im J. 1565. S. *Antonii Goveani* Opera iuridica, philologica, philosophica, edita a *Iacobo van Vaassen*, Roterodami 1766. fol. In diese Sammlung sind auch des Ramus Institt. Dialecticae und Animadvv. Aristotelicae eingerückt.

entzogen, und dem königlichen Ministerium zur Entscheidung vorgelegt. Die Entscheidung fiel dahin aus, daß Ramus mit dem Goveanus über den Gegenstand der Klage vor fünf Richtern, von denen jeder zwey sich wählen könne, und der König (Franz I.) selbst den fünften ernennen werde, förmlich disputiren solle, damit die Richter ein hinlänglich begründetes Gutachten ausstellen könten. Ramus wählte seinerseits zu Schiedsrichtern den Jacob Quentin und Johann Bellemont; Goveanus den Petrus Danesius und Franciscus Vicomercatus; der König fügte den Johann Salignac hinzu. Die philosophische Verhandlung der beyden Philosophen vor ihren philosophischen Schiedsrichtern war freylich, nach der Denkart und dem Geschmacke unsers Zeitalters beurtheilt, die seltsamste und pedantischste in ihrer Art; damals aber war sie die wichtigste und interessanteste für das gesamte gelehrte Paris, das auf den Ausgang derselben höchst gespannt war *).

Ramus

*) Daß die Pariser Gelehrten an dem Streite zwischen Ramus und den Aristotelikern so lebhaftes Interesse nahmen, wird um so weniger auffallend seyn, wenn man erwägt, daß um eben diese Zeit die Königl. Professoren (Professores Regii) mit den Theologen der Sorbonne einen Prozeß vor dem Parlamente zu Paris über die Aussprache des Qu führten. Jene wollten das Qu so pronunciirt haben, daß das u hörbar werde, wie *Quisquis*, *Quanquam*; diese verlangten, es solle wie K ausgesprochen werden z. B. Kiskis, Kankam. Die letztern hatten einem Geistlichen, der wie die Professoren das Qu pronuncirte, seine Pfründe genommen, und darüber entstand der förmliche Prozeß. — Ein anderer eben so wichtiger Streit betraf die Frage: ob Ego amat eben so richtig sey, als Ego amo? was Mehrere hartnäckig behaupteten. Auch dieser Streit mußte von

Obrig-

Ramus hatte behauptet: Die Aristotelische Dialektik sey unvollkommen, weil sie weder Definition noch Eintheilung enthalte. Die Majorität der Schiedsrichter wurde nun den ersten Tag darüber einig, daß zwar die Definition für jeden regelmäßigen Disput nothwendig sey, daß aber doch die Dialektik ohne Definition vollkommen seyn könne. Das Resultat der Untersuchung an diesem Tage war also dem Ramus ungünstig. Allein am zweyten Tage räumten die Schiedsrichter ein, daß die Eintheilung in der Dialektik nothwendig wäre, und hieraus folgerte Ramus, das eben deßwegen die Aristotelische Logik verworfen werden müsse, weil sie nicht eingetheilt sey. Hierdurch wurde die gegen den Ramus parteyische Majorität der Schiedsrichter in Verlegenheit gesetzt, und sie war ungerecht genug, da sie sich nicht zu Gunsten desselben erklären wollte, die bisherige Disputation zu annihiliren, und auf eine neue Untersuchung von vorne an zu dringen. Mit Recht beschwerte sich Ramus laut über dieses Verfahren, protestirte feyerlich dagegen, und appellirte an den König, der aber die Appellation nicht annahm, sondern befahl, daß das Gutachten der fünf Richter als in letzter Instanz gelten solle. Die beyden vom Ramus selbst gewählten Schiedsrichter, die nunmehro keine andere Rolle zu spielen hatten, als Zeugen der Ungerechtigkeit zu seyn, zogen sich ganz zurück. Der Ausspruch blieb also den Feinden des Ramus allein überlassen; und der König wurde durch falsche verleumderische Erdichtungen so eingenommen, daß er ihn bestätig-

Obrigkeits wegen unterdrückt werden. S. *Freigii* Vita *Rami* p. 24.

stätigte. Die oben erwähnten Werke des Ramus wurden in Frankreich verboten, und er selbst erhielt Befehl, künftig die Philosophie nicht zu lehren. Die Freude, welche diese Sentenz unter den Aristotelikern in Paris verbreitete, ist für das Gefühl des Rechts eben so empörend, als lächerlich für die gesunde Vernunft. Die Sentenz wurde lateinisch und französisch in allen Straßen von Paris angeschlagen, und an alle auswärtige Akademieen in Europa verschickt *). Es wurden sogar mehr Theaterstücke auf den Ramus verfertigt und mit großem Apparate aufgeführt, worin man ihn dem öffentlichen Gelächter unter dem lautesten Beyfallrufen der Aristoteliker Preis gab. Ramus ertrug diese Mishandlungen mit Geduld, ohne sich dadurch einschüchtern zu lassen, in der Hoffnung, daß bald für ihn günstigere Umstände sich ereignen würden.

Diese Hoffnung schlug ihm auch nicht fehl. Im J. 1544 wüthete die Pest in Paris, und die meisten Studirenden entfernten sich. Um dieselben, nachdem das Uebel nachgelassen hatte, desto mehr zur Rückkehr zu bewegen, gab man dem Ramus das Lehramt der Beredsamkeit in dem College de Prele wieder ungeachtet des königlichen Verbots. Die Theologen der Sorbonne widersetzten sich zwar, aber die Verfügung ward vom Könige gebilligt. Vollends änderte sich die Lage des Ramus zu seinem Vortheile, da König Franz I. starb und Heinrich II. im J. 1547 zur Regierung kam. Seine Gönner, der Herzog Carl von Bourbon, und der Cardinal Carl von Lothringen, die bey dem neuen Regenten alles ver-

*) *Launoyus* de varia Aristot. fortuna in Acad. Paris. p. 60.

vermochten, bewirkten, daß die unter der vorigen Regierung gegen ihn gefaßten Beschlüsse aufgehoben wurden, und Ramus seine Institutiones Dialecticae und Animaduersiones Aristotelicae vermehrt und ganz umgearbeitet herausgeben durfte. Im J. 1551 erhielt er die Stelle eines Königlichen Professors der Philosophie und Beredsamkeit. Hierdurch aufgemuntert fieng er von neuem an, seine Reformation der Philosophie zu betreiben und die Aristoteliker zu bekämpfen. Er schränkte sich nicht mehr, wie bisher, auf die Verbesserung der Dialektik und Rhetorik ein, sondern bestrebte sich auch, in der Physik und Mathematik eine zweckmäßigere Methode einzuführen, und entwarf zu dem Behufe einen encyklopädischen philosophischen und mathematischen Cursus überhaupt, auf den sich auch seine folgenden Schriften beziehen *). Er gieng hierbey abermals mit zu raschem Ungestüme und zu großer Keckheit zu Werke. Die Erbitterung seiner Feinde brach von neuem gegen ihn aus, und heftiger, als vorher. Dazu kam, daß er sich zur Partey der Hugenotten schlug, und auch dadurch den Fanatismus der katholischen Partey gegen sich reizte **). Er mußte sich aus Paris flüchten; hielt sich anfangs mit Bewil-

*) Philosophischen Inhalts sind: *Scholarum physicarum libri octo* in totidem acroamaticos Aristotelis libros; Paris. 1565. — *Scholarum metaphysicarum libri XIV.* in totidem Metaphysicos Aristotelis libros; Paris. 1566. Die von mir gebrauchten Ausgaben beyder Werke sind herausgekommen zu Frankfurt 1583. 8.

**) Auch als Lehrer drang er darauf, daß die Mönche die reinere Theologie aus dem Evangelium lernen sollten. Die Heiligen Bilder ließ er aus dem College de Prele wegbringen. Der Messe wohnte er sehr selten bey.

willigung des Königs eine Zeitlang zu Fontainebleau auf, wo er die königliche Bibliothek für seine geometrischen und astronomischen Studien benutzte; entwich aber, da dieser sein Aufenthaltsort entdeckt wurde, von hier, und suchte in verschiedenen Städten Frankreichs Sicherheit. Unterdessen ward seine Bibliothek im College de Prele geplündert, und sein Namen und Andenken auf die beleidigendste Weise verunglimpft. Erst nach dem Frieden zwischen dem Könige Carl IX. und den Protestanten im J. 1563 bekam er seine Lehrstelle in Paris wieder, und behauptete dieselbe mit Muth, ließ sich aber damals hauptsächlich nur die Beförderung der mathematischen Disciplinen angelegen seyn. Bey dem Ausbruche des zweyten bürgerlichen Krieges im J. 1567 sah sich Ramus genöthigt, zum zweytenmale seine Lehrstelle aufzugeben und Paris zu verlassen. Er begab sich zu den Hugenotten, und war bey ihrem Heere in der Schlacht bey St. Denis. Da der Frieden einige Monate hernach erfolgte, so ward er in seine Lehrstelle wieder eingesetzt. Weil aber ein dritter bürgerlicher Krieg bevorstand, und überhaupt der Aufenthalt der Hugenotten in Paris äußerst unsicher war; so entschloß er sich, eine Reise durch Deutschland zu machen, und die Erlaubniß dazu ward ihm auch vom Könige gegeben. Es scheint, daß Ramus den Wunsch gehegt habe, auf irgend einer protestantischen Universität als Lehrer angesetzt zu werden *), und daß er

*) So suchte er durch Vermittelung des Beza in Genf anzukommen; es ward aber ihm abgeschlagen, "quod constitutum esset Genevensibus, et in ipsis tradendis logicis et in caeteris explicandis disciplinis ab Aristotelis sententia ne tantillum quidem deflectere." S. *Bezae* Epp. XXXVI. p. 202. Cf. Ep. XXXIV. p. 197.

er deßhalb jene Reise unternahm; denn die ehrenvollen Rufe nach Bologna und Krakau, die er erhielt, lehnte er seiner Religion wegen ab. Dieser Wunsch des Ramus blieb jedoch unerfüllt. Er ward zwar zu Zürich, Basel, Heidelberg, und an andern Orten Deutschlands, die er im J. 1568 besuchte, mit großer Auszeichnung empfangen; aber die deutschen Gelehrten, besonders aus der Schule des Melanchthon, waren damals eben so leidenschaftlich, wie der größte Theil der französischen, für den Aristoteles gestimt, und selbst seine Reise durch Deutschland ward Ursache, daß sich mehrere der angesehensten deutschen Aristoteliker, z. B. Jacob Schegk in Tübingen in seinem Hyperaspistes, u. a. *), gegen ihn erklärten, und daß auch in Deutschland in der Folge eine heftige Fehde zwischen den Ramisten und Anti-Ramisten entstand. Er kehrte also, ohne seinen Zweck erreicht zu haben, nach Beendigung des dritten bürgerlichen Krieges in seinem Vaterlande, im J. 1571 nach Paris zurück. Hier verlor er sein Leben im folgenden Jahre auf die elendeste Weise in der Bartholomäusnacht, wo die Hugenotten in Paris verrätherisch überfallen und ermordet wurden. Ramus hatte sich in jener Nacht versteckt; aber einer seiner Collegen und wüthendsten Feinde, Jacob Carpentarius, hatte für Banditen gesorgt, die ihn aufsuchten, fanden, und nachdem sie ihn geplündert und tödtlich verwundet hatten, aus dem Fenster eines obern Stockwerks herabstürzten; worauf schwärmerische Schüler des Carpentarius den Körper des unglücklichen

*) *Brucker* Hist. crit. philosoph. T. IV. P. I. p. 296. P. II. p. 561.

chen Mannes noch mehr mishandelten, durch die Straßen ſchleiften, und endlich in die Seine warfen *).

Ramus war nach dem Zeugniſſe aller ſeiner unbefangenen Zeitgenoſſen ein Mann von einem, im Ganzen genommen, vortrefflichen perſönlichen Charakter.

*) Jacob Carpentarius war einer der berühmteſten Lehrer der Philoſophie zu ſeiner Zeit in Paris. Er war ein enthuſiaſtiſcher Verehrer des Ariſtoteles, neigte ſich aber in der Auslegung des Peripateticismus zum Neo-Platonismus hin. Seine vornehmſten der Ramiſtiſchen Philoſophie entgegengeſetzten Schriften ſind: *Iacobi Carpentarii, Claromontani*, Deſcriptio vniuerſae artis diſſerendi ex Ariſtotelis logico Organo collecta et in libros tres diſtincta; Pariſ. 1564. 4. — *Ejusd.* Deſcriptio vniuerſae naturae ex Ariſtotele. P. I. II. Pariſ. 1564. 4. — *Ejusd.* Platonis cum Ariſtotele in vniverſa philoſophia computatio; Pariſ. 1573. 4. Der Charakter des Carpentarius war in hohem Grade eitel und niederträchtig, was außer ſeinem ſchändlich grauſamen meuchelmörderiſchen Verfahren gegen den Ramus auch andere Züge beweiſen. So gab er vor, die dem Ariſtoteles untergeſchobnen libb. XIV. myſticae Aegyptiorum philoſophiae, die er zu Paris 1571, 4. mit Scholien drucken ließ, auf's neue aus dem Arabiſchen überſetzt zu haben, ungeachtet er kein Wort Arabiſch verſtand, und auch nur die ältere lateiniſche Ueberſetzung des Petrus Nicolaus Caſtellanus (Romae, 1518. 4.) paraphraſirt hatte. Fr. Patritius, der jenes dem Ariſtoteles angedichtete Werk in ſeine Nova de Vniuerſis philoſophia aufnahm, wie ich oben angemerkt habe, zog die ältere Ueberſetzung des Petrus Nicolaus vor. Vgl. *Caſaubonian.* p. 18. *Fabricii* Bibl. gr. Vol. II. p. 162. Der Haß des Carpentarius gegen den Ramus rührte daher, daß dieſer ſich der Beförderung jenes zum Profeſſor der Mathematik wegen deſſelben Unwiſſenheit in dieſem Fache widerſetzt hatte. S. *Teiſſier* Eloges des hommes ſavans T. IV. p. 405.

ter *). Er war in hohem Grade mäßig, keusch, gutthätig, arbeitsam, standhaft im Unglücke, ein eifriger Freund und Vertheidiger der Wahrheit, daher auch ein eifriger Anhänger des Protestantismus, und ein Feind aller Schmeicheley. Die Fehler, welche ihm nicht ohne Grund vorgeworfen werden, der Widerspruchsgeist, Unbesonnenheit im Benehmen, zu große Hartnäckigkeit im Behaupten seiner Meynungen und im Verfolgen einmal gefaßter Plane, Eitelkeit und Mangel an Weltklugheit, lassen sich aus seinen persönlichen Verhältnissen von seinen frühsten Jahren an sehr leicht begreifen und entschuldigen. Ohne diese Fehler wäre Ramus für die Philosophie und die Wissenschaften nie geworden, was er wurde, und er hat durch seine schmerzlichen Erfahrungen und seinen traurigen Tod viel zu hart dafür gebüßt. Ich habe seine Lebensgeschichte absichtlich etwas umständlicher erzählt, weil sie den Geist seiner Zeit, und vorzüglich die in Paris, damals noch einer der vornehmsten Akademieen Europa's, herschende philosophische Denkart am anschaulichsten darstellt, und weil er auch in der That als der Herold und Märtyrer einer freyern und bessern Philosophie, zu deren Bildung zunächst in Frankreich er die erste kräftige Triebfeder war, zu betrachten ist.

Die Philosophie selbst als Wissenschaft hat freylich den Schriften des Ramus keinen beträchtlichen Gewinn zu verdanken; aber einen desto größern verdankt ihnen die Methode zu philosophiren,

*) *Bayle* Dict. Art. *Ramus* T. IV. p. 925. (ed. Amsterd. 1697.)

ren, und die philoſophiſche Sprache. Er erzählt ſelbſt auf eine ſehr anziehende Art, wie er zur Verachtung und Beſtreitung der Ariſtoteliſchen Dialektik, und hernach des Peripateticismus überhaupt, gekommen ſey *). Nachdem er die erſtere beynahe vier Jahre hindurch mit dem angeſtrengteſten Fleiße ſtudirt hatte, und nun die Lebensepoche antrat, wo er von ſeinen erworbenen Kentniſſen Gebrauch machen mußte, fragte er ſich ſelbſt: Was er eigentlich durch die Ariſtoteliſche Dialektik, der er die beſten jugendlichen Jahre gewidmet, für das wirkliche Leben brauchbares erlernt habe? Er konte ſich nicht verhehlen, daß er durch ſie weder in der Geſchichte und Alterthumskunde gelehrter, noch in der Beredſamkeit und Poeſie fertiger und gewandter, noch in Beziehung auf andere wiſſenſchaftliche Gegenſtände einſichtsvoller geworden ſey. Bey ſeinem Unterrichte, den er in der Rhetorik ertheilte, bey ſeiner Lectüre der claſſiſchen Redner und Dichter, ſah er ſich vergeblich nach Gelegenheiten um, wo er die Ariſtoteliſche Dialektik anwenden könte. Nicht nur in dieſer, ſondern auch in den dialektiſchen und rhetoriſchen Schriften des Cicero und Quintilian, traf er eine Menge Regeln zur Erfindung und Anordnung einzelner Ideen, zur formellen Einrichtung der Rede und des Diſputs, aber keine irgend hinlängliche Anweiſung zum richtigen Urtheilen überhaupt an. Anfangs geſtand er ſich ſelbſt nicht, daß er die letztere vermiſſe; er hoffte ſie noch immer mit Hülfe der Commentatoren des Ariſtoteles zu finden, und ſtimte in die allgemeinen Lobpreiſungen desſelben mit ein; aber auch eine große Menge dieſer wurden umſonſt von ihm befragt; nur der einzige

*) *Petri Rami* Animadvv. Ariſtot. lib. IV. p. 136. ſq.

zige Rudolph Agricola war ihm lehrreich. Endlich las er zufällig das Buch des Galenus de decretis Hippocratis et Platonis. In diesem entdeckte er zu seiner Verwunderung mehrere treffliche dialektische Regeln des Hippokrates und Plato, und was ihm am meisten auffiel, war: daß Galen nicht den Aristoteles, sondern den Plato für den Ersten und Vornehmsten aller Dialektiker erklärte. Diese Entdeckung führte ihn zum Studium der Platonischen Dialoge, und das gab ihm den so lange und so sehnlich gewünschten Aufschluß, worin die wahre dialektische Methode bestehe. Hier boten sich ihm die wichtigsten und heilsamsten Regeln des Denkens nicht nur an sich selbst, sondern auch zugleich mit ihrer Anwendung dar. Die Begriffe von den Gegenständen der Untersuchung wurden hier entwickelt, durch Beyspiele erläutert, fixirt, und so die ganze Untersuchung Schritt vor Schritt aus Gründen zu ihrem Resultate hingeleitet. Auch das zog ihn hauptsächlich bey der Sokratischen Methode an, daß sie es einschärfte, nicht von Vorurtheilen und den Meynungen Anderer abzuhangen, und sich blindlings durch Autorität bestimmen zu lassen, sondern selbst zu prüfen, und nicht eher über Gegenstände zu entscheiden, als bis man sie von allen Seiten und nach allen ihren Gründen erwogen habe. Quid plura? sagt Ramus selbst, Coepi egomet mecum, (cum alio enim id mihi religiosum fuisset), sic cogitare: Hem? quid vetat paullisper σωκρατιζειν, et omissa Aristotelis auctoritate quaerere, verane et propria Dialecticae sit Aristotelis doctrina? Fortasse enim philosophus iste sua nos autoritate decepit, vt mirum esse mihi diutius non debeat, si fructum, qui nullus inesset, in his libris non inuenerim. Quid si commentia ista sit doctrina?

Non

Nonne frustra me torqueo et crucio, vt e sterili et arido solo fruges capiam? Mit dieser Stimmung gieng Ramus an die Kritik der Aristotelischen Logik, die er bis dahin als das Non plus vltra in diesem Fache angesehen hatte. Der Platonischen Lehrmethode gemäß forschte er nach einer Definition der Logik, die Aristoteles zum Grunde gelegt haben müsse; aber im ganzen Organon war keine gegeben. Statt einer Eintheilung der Dialektik, wie beym Cicero und Quintilian, fand er beym Aristoteles ein Chaos von Regeln, ohne deutliche Erklärungen der Grundbegriffe, ohne Erläuterung durch verständliche Beyspiele. Die Bemerkung dieser beyden Radicalfehler war schon hinreichend, ihn gegen die gesamte Aristotelische Dialektik und die Methode derselben einzunehmen; je weiter er aber forschte, je mehrere Mängel stießen ihm noch auf. Auf der andern Seite wurden seine eigenen Ideen von einer bessern und zweckmäßigern Dialektik immer reifer und ausgebildeter. So erzeugte sich nach und nach in ihm der Plan, die Aristotelische Dialektik öffentlich und förmlich auch als Lehrer und Schriftsteller zu reformiren. Was er bey seinem Inauguraldispute nur als problematische Thesis behauptet hatte, war bey ihm wenigstens in Ansehung der Dialektik zur deutlichen und festen Ueberzeugung gediehen. Er trug also kein Bedenken, mit seinen Institutionibus Dialecticae und den Animadversionibus Aristotelicis hervorzutreten, von denen diese elenchtischen, jene theticschen Inhalts waren.

Man wird nicht erwarten, daß ich hier weitläufig erörtere, was Ramus, indem er die Platonische Definition der Dialektik: sie sey die Wissenschaft, Gegenstände richtig zu untersuchen und abzuhandeln (ars bene

bene differendi), als gültig voraussetzte, an allen einzelnen Capiteln der Peripatetischen Logik von den Begriffen, Prädicabilien, Prädicamenten, Sätzen, Syllogismen, an der Analytik, Topik und Sophistik, und in Ansehung der Definition und Eintheilung, zu tadeln hatte. Das Resultat der Animaduersiones Aristotelicae war: Die Dialektik des Aristoteles und der Aristoteliker sey untauglich, weil in ihr eine Menge unnützer und entbehrlicher dialektischer Regeln ohne Ordnung aufgehäuft sey, welche den Verstand verwirrten; dagegen viele nothwendige Regeln fehlten; ferner weil darin der ganze Gebrauch der Dialektik bloß auf scholastische und sophistische Zänkereyen bezogen, und also der wahre und eigentliche Zweck der Wissenschaft durchaus verkannt und verfehlt werde. Um der Aristotelischen Dialektik einen noch tödtlichern Stoß zu versetzen, nahm auch er zu der Behauptung seine Zuflucht, daß der Geschichte der Aristotelischen Handschriften zufolge von den echten Werken des Aristoteles die wenigsten übrig, und daß die meisten itzt vorhandnen entweder ganz untergeschoben, oder doch verfälscht seyen. So würden von mehr als hundert dialektischen Büchern des Aristoteles, die ehedem existirten, itzt nur sechszehn gelesen, angenommen, daß diese wirklich dem Aristoteles gehörten. Die neuern Aristoteliker hätten daher nicht einmal ein volles Recht, sich so zu nennen. Ramus gestand übrigens ein, daß Aristoteles die Theorie von den einfachen Syllogismen erfunden, und dadurch die Logik vervollkommnet habe; aber dafür habe er wiederum den Charakter der Wissenschaft im Ganzen entstellt, sie dunkel, schwierig und eben deßwegen unbrauchbar gemacht, und dies Uebel sey durch seine Nachfolger mittelst ihrer

ver-

verwickelten Theorie von den zusammengesetzten Syllogismen noch in's Unendliche vergrößert worden.

In gewißem Betrachte waren diese Vorwürfe des Ramus nicht ungegründet. Es gebricht wirklich der Aristotelischen Dialektik, so wie sie im Organon vorgetragen ist, an Deutlichkeit und innerm systematischen Zusammenhange; sie ist oft nur ein rhapsodisches Aggregat von Regeln, und die Erläuterung durch Beyspiele hat Aristoteles zu sehr vernachlässigt, was neben der Unordnung die Dunkelheit seiner Theorie, zumal in der Analytik, noch sehr vermehrt. Vollends hatte die sclavische Anhänglichkeit seiner Nachfolger, und besonders der neuern lateinischen Logiker seit dem Mittelalter, an der einmal von ihm gewählten Methode die Dialektik verschlimmert. Statt das System im Innern nach Principien zu ordnen, zu vereinfachen, zu verbessern, die wesentlichen Mängel desselben aufzusuchen und zu ergänzen, schrieben sie nur Commentare, fügten immer neue Regeln hinzu, und bildeten dadurch das chaotische dialektische Gewirre, deßen Studium den Verstand überladete und abstumpfte, ohne zur wahren Uebung und Schärfung desselben in Hinsicht auf anderweitige positive Erkentniße den geringsten Nutzen zu haben. Insofern war auch die Rüge des Ramus höchst verdienstlich. Aber der Fall, der von jeher bey den Reformatoren der Wissenschaften eintrat, daß sie aus ihrem Gesichtspuncte nur die Mängel und Fehler der bisherigen wissenschaftlichen Verfassung wahrnehmen, und das Gute derselben übersehen; daß die Lebhaftigkeit des Eifers, womit sie jene hervorheben, sie zur leidenschaftlichen Heftigkeit und eben dadurch zur Einseitigkeit und parteyischen Ungerechtigkeit des Raisonnements fortreißt, und sie verleitet, auch

das

das Gute zu verwerfen oder herabzuwürdigen; dieser Fall trat beym Ramus ebenfalls ein. Weil er gewiße unleugbare Fehler in der gangbaren Aristotelischen Dialektik entdeckt hatte, so soll sie nach ihm überhaupt fast nichts anders, als verworrene dunkle Begriffe, Absurditäten, Sophistereyen und Armseligkeiten enthalten. Indem Ramus dies darzuthun bemüht ist, giebt er selbst häufig Blößen, verräth auffallend das Einseitige und Willkührliche seiner eigenen Vorstellungsart von der Dialektik, nach welcher er die Aristotelische kritisirt, misversteht oder misdeutet diese nicht selten, und verfällt in eben so spitzfindige Wortstreitigkeiten, wie diejenigen waren, die sich seine dialektischen Vorgänger und Gegner zu schulden kommen ließen, und die er ihnen so höhnisch und bitter vorwarf. Hierdurch gab er selbst seinen Widersachern die Waffen gegen sich in die Hände, die sie auch gar sehr zu seinem Nachtheile gebrauchten. Die Behauptung der Unechtheit der Aristotelischen Schriften *) ward von ihm zu wenig historisch und kritisch erwiesen, als daß sie hätte von sonderlicher Wirkung seyn können. In der Untersuchung dieses Punctes wurde auch er unvergleichbar vom Patritius übertroffen.

Die eigene Dialektik des Ramus hatte unstreitig eine viel praktischere Richtung, als die gangbare Aristotelische, und sie hat auch von dieser Seite zur Vervollkommnung der philosophischen und anderer wissenschaftlichen Studien sehr wohlthätig gewirkt. Die bisher beym dialektischen Unterrichte fruchtlos und verderblich verschwendete Mühe und Zeit sollte sie ersparen. Sie sollte durch eine möglichst compendiarische Kunst den natürlichen Gebrauch des Verstandes erleichtern, und

*) Animadv. Aristotelic. Lib. I. p. 3. 4.

und nur die Regeln angeben, die zur richtigen Auslegung der Dichter und Redner, zur treffenden Beurtheilung philosophischer oder anderer wissenschaftlicher Gegenstände, zum angemessenen und zweckmäßigen mündlichen und schriftlichen Vortrage über alle Angelegenheiten des Lebens, dienen könten. Ob die Art, wie Ramus die Dialektik ausgeführt hat, seiner Absicht völlig entsprach, ist eine andere Frage; aber die Absicht selbst war echt philosophisch, und eine Reformation der Studienmethode ihr gemäß war allerdings ein dringendes Bedürfniß des Zeitalters. Die Dialektik des Ramus, wie er dieselbe lehrte, mochte noch so mangelhaft seyn; es war schon viel für die Philosophie und die Wissenschaften von ihm geleistet, wenn es ihm gelang, den natürlichen Verstandesgebrauch überhaupt mehr geltend zu machen, der Maxime der selbstständigen Untersuchung aus deutlichen Begriffen und Gründen bey seinen Zeitgenossen Eingang zu verschaffen, und diese dahin zu bringen, daß sie nicht ferner sich unbedingt unter das Joch der Aristotelischen Autorität beugten. Der beste Beweis aber, daß ihm dies wenigstens nicht ganz mislungen sey, ist die zahlreiche Partey der nach ihm genannten Ramisten, die, wenn nicht zunächst in der Philosophie, in welcher sie mit den Antiramisten zu viel zu streiten hatten, doch in andern Fächern der Gelehrsamkeit *) beträchtliche Verbesserungen machte, und diese für jene vorbereitete.

Schätzt man auch die Dialektik des Ramus nicht nach der neuern, sondern nach der ältern — und dies

*) Wie z. B. Johann Fernelius, durch Einführung der Ramistischen Methode, in der Medicin. S. Sprengel's Gesch. der Arzneykunde B. III. S. 22.

dies ist doch der erste Maaßstab, nach dem sie geschätzt werden muß — so ist ihr vorzüglicher Werth unverkennbar. Er verband Dialektik und Rhetorik, wie auch Melanchthon in Deutschland that, zu Einer Wissenschaft als der Kunst zu denken und das Gedachte wörtlich darzustellen; eigentlich aber rechnete er zu der erstern nur die Erfindung der Begriffe und den Gebrauch derselben, und schied daher seine Dialektik in zwey Theile, von denen der erste von den Begriffen (de inventione argumentorum), der andere, der als Secunda pars Petri (Rami) sprüchwörtlich geworden ist, von den Urtheilen (de disposition oder de judicio) handelt. Seine Classification der Begriffe enthält ausser ihrer größern Einfachheit, als die gangbare hatte, nichts Merkwürdiges. In Ansehung der Urtheile sonderte er axioma und dianoean, oder Sätze und Raisonnements, welche letztern die Syllogismen in sich faßten. Ein Axiom erklärt Ramus für einen Begriff im Verhältnisse mit einem andern Begriffe gedacht. Er theilt die Axiome in bejahende und verneinende, wahre und falsche, und die wahren wiederum in zufällig wahre (die auch falsch seyn können), und nothwendig wahre, deren Gegentheil unmöglich ist, und die zu strengen Wissenschaften erfoderlich sind. Die Axiome sind ferner entweder einfach oder zusammengesetzt; im erstern Falle allgemeine oder besondere, gemeinsame oder eigenthümliche; im andern Falle verbundene (copulata) oder nur zusammengesellte (congregativa) oder getrennte (disgregativa); die letztern schließen entweder einander gegenseitig aus (disjuncta) oder nicht (discretiva). Die Dianoea besteht nach Ramus in der Herleitung eines Satzes aus dem andern, woraus die Syllogismen und das Raisonnement, oder, wie

er es nennt, die Methode, entspringen. Seine Syllogistik ist wiederum ausserordentlich compendiös. Er theilt die Syllogismen in einfache und zusammengesetzte. Die erstern sind entweder zusammengezogen (contracti), wie Enthymeme, oder vollständig entwikkelt. Von den syllogistischen Figuren nahm er nur zwey an, die erste: wo der Mittelbegriff in beyden Forderſätzen das Prädicat; die andere: wo er in dem einem das Subject und in dem andern das Prädicat ist. Die zusammengesetzten Syllogismen sind entweder copulative (connexi) oder disjunctive, danach das Consequens durch die Bejahung oder Verneinung des Antecedens bejaht oder verneint wird. Die Methode ist die Verknüpfung zusammenhangender und verwandter Raisonnements, um sie in Einer Erkentniß im Gedächtnisse zusammen zu fassen. Sie erfodert zuerst eine allgemeine Definition des Gegenstandes, dann die Abtheilung oder Eintheilung desselben; bey der Entwickelung der Theile muß abermals dieselbe Ordnung der Definition und Distribution beobachtet, und wenn die Abhandlung weitläufig ist, für die nöthige Verbindung durch passende Uebergänge gesorgt werden, damit der Vortrag Zusammenhang, Klarheit und Eleganz erhalte. Dies ist eine kurze Uebersicht der Dialektik des Ramus. Eine sehr lobenswerthe Tugend derselben ist, daß er überall die Regeln durch anschauliche Beyspiele erläutert, die Terminologie simplificirt, und daß seine ganze Schreibart sehr rein, verständlich, lebhaft und unterhaltend ist *).

Beur-

*) Zur Probe der Lehrmanier des Ramus mag folgende Stelle (Institt. Dial. p. 4.) dienen, wo er den natürlichen Verstandesgebrauch in wissenschaftlicher Hinsicht empfiehlt, und zeigt, wie sich derselbe im gemeinen Leben äussere:

Beurtheilt man hingegen die Ramistische Dialektik nach ihrem Verhältnisse zu einem richtigern Begriffe der Wissenschaft überhaupt, und nach dem Grade der Vollendung, welchen diese in den neuern Zeiten erreicht hat, so erscheint sie als ein sehr unvollkommner fehlerhafter Versuch. Schon der Begriff der Dialektik als einer Kunst zu denken war einseitig, und verrückte dem Ramus den wahren Gesichtspunct, woraus die Wissenschaft zu betrachten und zu bearbeiten war. Daher vernachlässigte er Vieles, was nothwendig in die Logik gehört, und ihr den größten Werth giebt, wie die Lehren vom Verhältnisse des Verstandes zur Sinnlichkeit, zur Phantasie und zum Gedächtnisse; vom Ursprunge des Irrthums, den mannichfaltigen Arten und Ursachen desselben, und den Mitteln sich

äussere: Quamobrem vt naturae virtus facilius appareat, e tot viuentibus hominum millibus (non qui naturae solertia judicioque praestent), sed vt magis naturae liberalitatem erga homines admirere, agrestes et imperitos vinitores selege, qui artem differendi ne auditione quidem famaque vllam esse nouerint, eosque de consequentis anni fertilitate atque vbertate interroga, quanta vini copia sit futura? Tum ex eorum ingeniis veluti speculis imago naturae resultabit. Attende igitur, quid tales naturae consiliarii facient. Primum, vt opinor, apud se taciti *rationem aliquam excogitabunt*, *et argumentum inuenient*, quo quaestioni respondeant; deinde vbi satis commode cogitauerint, cogitationem non temere, sed via ac ratione digestam expriment hoc modo fortasse, quo mihi haec experienti atque interroganti quidam responderunt: Non est, dixerunt, spes vbertatis in tam varia aestatis mutabilitate, vbi modo venti, modo imbres ac pluuiae, rari autem soles extiterunt; at omnes fere hujus aestatis dies sine calore maduerunt; vix certe sperari boni quicquam potest. —

ſich dagegen zu verwahren; von der Methode, die Erkentniß zu prüfen, die Vorurtheile und Fehler in derſelben zu entdecken und zu berichtigen, und die Erkentniß anzubauen. In der Anwendung einiger ſeiner methodiſchen Regeln wurde er eben ſo pedantiſch, und noch mehr wurden es viele ſeiner Anhänger, wie es die Ariſtoteliker in der Anwendung ihrer Dialektik waren. So machten Ramus und ſeine Schule von den Dichotomieen und überhaupt der tabellariſchen Anordnung der Begriffe, und von der Cauſſalmethode, oft einen ſehr zweckwidrigen und in die abgeſchmackteſte und ungereimteſte Pedanterey ausartenden Gebrauch. Die Unvollſtändigkeit und Unrichtigkeit auch der Theorie des Ramus von den Begriffen und Urtheilen ſelbſt wird allen, denen die neuere Logik nicht ganz fremde iſt, zu ſehr in die Augen fallen, als daß ich nöthig hätte, dieſe weiter auseinander zu ſetzen.

Was Ramus zur Verbeſſerung der Dialektik und der Studienmethode beytrug, iſt das Wichtigſte und faſt das Einzige, was er zur Verbeſſerung der Philoſophie überhaupt beygetragen hat. Seine Scholae phyſicae und metaphyſicae ſind nichts anders als leidenſchaftlich polemiſche Commentare zu der Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik, durch welche er wenig genützt hat, auſſer daß er den Prüfungsgeiſt Anderer weckte und das Anſehn des Stagiriten erſchütterte. Er ſpricht in dieſen Werken nicht nur in einem ungleich freymüthigern Tone als in ſeinen frühern, ſondern auch mit einem Selbſtgefühle, das oft in prahleriſche Eitelkeit übergeht, und mit einer Erbitterung gegen den Ariſtoteles und ſeine Lehre, die nur zu deutlich verräth, daß ſtatt der ruhigen forſchenden Vernunft die Begierde, ſich an den Ariſtotelikern

wegen

wegen der von ihnen erlittenen Schmach zu rächen, seine Kritik beseelte und regierte.

Der Hauptzweck, welchen er in den Scholis physicis verfolgt, ist, darzuthun, daß die Aristotelische Physik ein leeres Hirngespinst sey; daß sie sich weder mit der Religion, noch mit den unbestreitbarsten vom Aristoteles selbst aufgestellten logischen Grundsätzen vertrage; daß sie auch den evidentesten physikalischen und mathematischen Gründen zuwider laufe; daß sie endlich das echte und wahrhaft fruchtbare Studium der Natur hindere und verderbe. Wenn Jemand den Himmel und die Erde betrachtet, mit dem Wunsche, in die Geheimniße des Schauspiels der Natur eingeweiht zu werden, das sich ihm darstellt; und nun die Bücher des Aristoteles von der Physik aufschlägt, so findet er darin kein einziges Naturphänomen erklärt; vielmehr er findet nach Ramus logische Sophismen von Raum und Zeit, und zuletzt infinitatis et aeternitatis monstra quaedam et portenta, non solum ingenuae disciplinae prorsus aliena, sed verae pietati ac religioni contraria. Es ist dem Ramus unbegreiflich, wie die Christenheit die Aristoteliker dulden könne, die die frevelhaftesten Behauptungen ihres Lehrers in der Physik vertheidigen, während sie den Moses als ägyptischen Fabler verlachen, und die Christen selbst als unwissende Idioten und Schwärmer schildern. Gleichwohl ist er selbstgefällig genug, zu versichern, daß er nicht mit solchen Waffen den Aristoteles angreifen, sondern ihn aus logischen, mathematischen und physikalischen Gründen widerlegen, und zeigen wolle, wie wenig Ursache Alexander der Große gehabt habe, sich darüber zu beklagen, daß Aristoteles seine akroamatischen Bücher, unter denen die physikalischen zu

verſtehn ſeyn ſollen, öffentlich bekant machte *). Dieſe Polemik des Ramus, da ſie ſich auf den Ariſtoteliſchen Text bezieht und in deßen Auslegung verwebt iſt, läßt ſich hier nicht weiter darſtellen. Am häufigſten beſchuldigt er den Ariſtoteles logiſcher Sünden, und weiſt ihn faſt auf jeder Seite wie einen Schulknaben zurecht. Als eigentliche Gegenſtände der Phyſik giebt er am Schluße des Werks an: den Himmel als den erſten Naturkörper, dann die Meteore, Metalle, Kräuter, Bäume, Fiſche, Vögel, Thiere und Menſchen **). Schon

*) S. *Rami* praef. ad ſchol. phyſ.

**) Schol. phyſ. lib. VIII. p. 212. Ergo vbi doceo, *Ariſtotelem* errauiſſe, doceo errauiſſe, non quod religioni noſtrae repugnet, ſed quia logicae, mathematicae, phyſicae veritati aduerſetur. Itaque ſi jam rex *Alexander* logicis et mathematicis artibus inſtructus ex illo ſplendido et ſtellis illuſtri loco vniuerſae naturae partes contemplatus referret identidem oculos ad *Ariſtotelis auscultationem naturalem*, nullam tota vniuerſi mundi natura comprehenſarum rerum ſpeciem in totis octo phyſicis libris cerneret: chimaericas tantum nubes phantaſmatum variorum, vapores incredibilium, ipſique naturae repugnantium infinitatum, exhalationes aeternitatum veluti Centaurorum euaneſcentium, milleque alios ſophismatum fumos intueretur, facileque Ariſtoteli veniam daret de acroamaticis libris editis, immo laetitiam inſperatiſſimam caperet animo, ſi repente orto ſole diſcuſſas oculis praeſtigias aſpiceret. Quamobrem per Deum naturae optimum maximum, Profeſſores Phyſici, eſtote vobis regos et Alexandri; omittite tantisper conceptam de ſummo philoſopho opinionem et perſuaſionem, logicum et liberum judicium aſſumite, argumentis argumenta comparate, rebus res opponite — commodiores juuentuti et fructuoſiores artes in poſterum proponite! Primum naturae corpus eſt in coelo, reliqua deinceps in meteoris, metallis, herbis, arboribus, piscibus, avibus, pecoribus, hominibus. Earum rerum

Schon hieraus, so wie aus allem Obigen, was ich von den Scholis physicis des Ramus bemerkt habe, erhellt hinlänglich, daß er den Aristoteles bekrittelte und schmähte ohne ihn verstanden, und selbst ohne von dem Bedürfnisse, dem Charakter, und den Gründen und Zwecken der Untersuchung überhaupt, womit sich jener in der Physik beschäfftigt, auch nur eine Ahndung zu haben.

Eben dieses Urtheil gilt auch von den Scholis metaphysicis des Ramus, da sie in demselben Tone und Geiste und mit derselben Sachunkunde, wie die Scholae physicae, geschrieben sind. Doch gewährte ihm hier die Verwirrung, die bekantlich in den heutigen XIV Büchern der Aristotelischen Metaphysik herrscht, für seine Antikritik einen Vortheil, der ihm bey der Aristotelischen Physik abgieng. Er brauchte nur jene Verwirrung hervorzuheben, um die Beschaffenheit der Aristotelischen Metaphysik, wenn sie als ein wissenschaftliches System, oder auch nur als die Grundlage eines

rerum Physica ingenua est inprimis et nobilis, ingenuisque et nobilibus ingeniis dignissima. Si Natura vel decem Aristoteles vno tempore extulisset, qui logicis legibus instructi huic conformandae materiae sese penitus dedissent; tamen tanta rerum vbertas copiaque totas eorum vitas occupare potuisset. Huc igitur ingenia et vigilias conuertite; denique missis sophismatis inertibus et ignauis veram solidamque Physicam capessite! — Selbst Baco von Verulam, ungeachtet er das Verdienst des Ramus um die dialektische Methode nicht verkannte, selbst auch auf das Studium der Erfahrung drang, und den Aristoteles und die Aristotelische Syllogistik haßte, warf jenem doch in der Physik die größte Unwissenheit und Seichtigkeit vor. S. *Baco* de augm. scient. lib. VI. cap. 2. Opp. T. I. p. 358. Vergl. *Ejusd.* Impet. philos. Opp. T. III. p. 462.

eines ſolchen, betrachtet werden ſollte, in ein nachtheiliges Licht zu ſtellen, und er hob ſie wirklich hervor, obgleich weder treffend, noch gründlich und vollſtändig genug. Mit Recht behauptete er, daß nur ein paar Bücher der heutigen Ariſtoteliſchen Metaphyſik ſich auf die Ariſtoteliſche Theologie und die höchſten Realprincipien bezögen, und daß die übrigen ſämtlich bloß logiſchen Inhalts ſeyen, oder zum mindeſten nicht metaphyſiſche Gegenſtände beträfen nach dem Begriffe, welchen der Stagirit mit der Metaphyſik verband *). Hatte Ramus aber dies dargethan, daß ein Ariſtoteliſches Buch logiſche Materien zum Gegenſtande habe, ſo meynte er eben damit den Unwerth desſelben bewieſen zu haben; denn in ſeinen frühern Schriften hatte er ja, wie er wähnte, die Untauglichkeit der Ariſtoteliſchen Logik im Ganzen auf's evidenteſte gezeigt. Hierdurch wurde es ihm leichter, den größten Theil der itzt ſogenannten Ariſtoteliſchen Metaphyſik theils als hiſtoriſch verdächtig, theils als bloß logiſch, und überhaupt als ein unzuſammenhangendes verworrenes Chaos darzuſtellen; da in der That mehrere Ariſtoteliſche Bücher, die einzelne Theile der Logik angehn, andere von phyſikaliſchem Inhalte, fälſchlich im Alterthume mit der Metaphyſik verbunden ſind, und in dem ganzen metaphyſiſchen Werke des Ariſtoteles, wie es gegenwärtig iſt, der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang durchaus fehlt. Freylich iſt die Schuld hiervon keinesweges dem Ariſtoteles

*) Schol. metaphyſ. lib. I. p. 11. Titulus μετὰ τὰ Φυσικὰ videtur factus eſſe ex parte minima. Nam *Theologia*, quae *Phyſicam* ſequi debeat, vix milleſimam totius hujus operis partem occupat: logica caetera ſunt, logicis et apertis nominibus expreſſa, vel idearum et mathematum ſpecie obſcurata. Itaque ſi a majore parte inſcriptio fieri debuit, debuit vtique *Logica* inſcribi.

stoteles beyzumessen, sondern den spätern Redactoren seiner Schriften; allein hierauf achtete Ramus nicht, und konte nicht darauf achten, da zu seiner Zeit die Aristotelische Literatur in kritischem Betrachte noch so wenig aufgeklärt war. Er hielt den Aristoteles geradezu für den Urheber der Metaphysik, wie sie ist, und beurtheilte ihn nach dem dermaligen Zustande derselben als einen verworrenen Philosophen, der Logik, Physik und Metaphysik unter einander geworfen habe, um der Mitwelt und Nachwelt einen philosophischen blauen Dunst vorzumachen, und hauptsächlich, um dem dialektischen Ruhme des Plato nachzueifern. Wurde ihm auch eingewandt, daß die heutige Aristotelische Metaphysik eben wegen der darin herrschenden Verwirrung nicht in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit von dem Stagiriten selbst herrühren könne; so gab er dies allenfalls zu; dann aber fiel sein Tadel desto höhnischer und bitterer auf die neuern Aristoteliker, die ein Werk der Art, das sie selbst als unecht, oder zum mindesten als aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt erkannten, doch als das vollkommenste unverbesserlich System der Metaphysik vergötterten, die mit entehrender sclavischer Demuth sich bequemten, Verwirrung für Methode, Logik für Metaphysik zu nehmen, und gegen jeden noch so nothwendigen und heilsamen Versuch einer Abänderung oder Verbesserung des auf jenem Werke beruhenden Systems der philosophischen Principien ein Geschrey erhöben, als ob es bey einem solchen Versuche darauf angelegt sey, die Wissenschaften, die Religion, die Kirche und den Stat zu Grunde zu richten. Wäre Ramus dabey stehn geblieben, lediglich aus der Verwirrung der heutigen Aristotelischen Metaphysik gegen dieselbe zu argumentiren, und insofern auf eine Reformation derselben zu

dringen; ſo wäre er zwar immer gegen den Ariſtoteles ſelbſt und die Vorſtellungsart, welche dieſer wirklich von der Metaphyſik hatte, ungerecht geweſen; allein unter ſeinen Umſtänden und in dem Geſichtspuncte ſeines Zeitalters hätte er doch den Schein einer gerechten Sache für ſich gehabt. Seine Leidenſchaft und unbeſonnene Eitelkeit blendeten ihn aber auch hier, und verführten ihn zu einer Polemik gegen den echten Theil der Ariſtoteliſchen Metaphyſik ſelbſt, wodurch er den Effect deſſen wieder vernichtete, was in ſeinem Raiſonnement über die dermalige Beſchaffenheit der XIV Bücher der Ariſtoteliſchen Metaphyſik überhaupt, und das darauf gegründete metaphyſiſche Syſtem der neuern Peripatetiker, Wahres und Nützliches lag. Die einzelnen Bücher der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, die wirklich von den höchſten Realprincipien handeln, charakteriſirt Ramus ebenfalls als Aggregate logiſcher Tautologieen, die ſchon in andern Ariſtoteliſchen Büchern vorkämen, und auch in jenen öfter bis zum Ueberdruße wiederholt würden. Die Theologie iſt nach ihm nicht minder bereits in der Phyſik enthalten; in der Metaphyſik wird ſie nur mit einigen noch frevelhaftern Behauptungen vermehrt; und daher ſcheint es ihm ein ganz unverzeihlicher Frevel, daß die neuern peripatetiſchen Theologen die Ariſtoteliſche Metaphyſik in öffentlichen Schriften als die Grundſtütze der chriſtlichen Religion anprieſen; was freylich in der That ein großer Widerſpruch war *). Uebrigens kann ich hier eben ſo wenig, wie bey den Scholis phyſicis, die Gründe des Ramus gegen die metaphyſiſchen Lehren des Ariſtoteles im Einzelnen weiter verfolgen. Großentheils iſt es pſychologiſch aus der Natur der Leidenſchaft und des Vorurtheils zu erklären, daß Ramus beym Ariſtoteles

*) Ibid. praef. p. 8 ſq. Cf. lib. XIV. p. 181 ſq.

stoteles statt der Metaphysik meistens nur Logik, und zwar meistens nur falsche Logik, und in der von ihm so genannten theologia infinitatum et aeternitatum desselben nur portenta und impietates fand.

Der Antiperipateticismus des Ramus und seine dialektische Methode fand ausser in Frankreich und in Deutschland, wie ich schon erinnert habe, auch in der Schweiz, den Niederlanden, in England und Schottland Eingang; viel weniger in Italien und gar nicht in Spanien *). Zu Paris war der eifrigste Beförderer und Verbreiter des Ramismus Audomar Talaeus, der mit dem Ramus in der vertraulichsten Freundschaft gelebt hatte, und nach deßen Tode über die Lehrbücher desselben commentirte **), wiewohl fortwährend unter vielen Streitigkeiten mit den Aristotelikern, zumal da sich mit dem philosophischen Parteygeiste dieser ein Religionshaß gegen die Ramisten, die meistens Hugenotten waren, vereinigte. Nach der Schweiz, Deutschland und den Niederlanden ward der Ramismus verpflanzt theils durch die oben erwähnte Reise des Ramus in diese Länder, theils vornehmlich durch ein paar seiner Schüler, den Thomas Freigius und Franciscus Fabricius. Der erste war aus Freyburg im Brisgau gebürtig, hatte anfangs auf der dortigen Akademie unter der Anleitung des Ulricus Zasius und Henricus Glareanus Jurisprudenz studirt, darauf aber sich nach Paris begeben, wo er durch seine persönliche Anhäng-

*) *Elswich* de Fortuna Aristotelis in Academ. Protest. p. 57 sq. *Bruckeri* Hist. crit. philos. Vol. IV. P. II. p. 576 sq.

**) P. *Rami* Dialectica, *Audomari Talaei* praelectionibus illustrata; Colon. Agrippin. 1578. 8.

hänglichkeit an die philosophische Denkart des Ramus einer der Lieblinge desselben geworden war. Nach seiner Rückkehr in's Vaterland lehrte er die Ramistische Philosophie in Freyburg, Basel, Altdorf; mußte aber ebenfalls mehrere verdrüßliche Fehden mit den Peripatetikern bestehn, die damals fast alle theologischen und philosophischen Lehrstühle in Deutschland ausschließlich eingenommen hatten. Franciscus Fabricius, aus Düren, hatte auch in Paris mehr Jahre hindurch den Unterricht des Ramus genossen. Er ward Rector des Gymnasium's zu Düsseldorf, und zeigte die Vorzüge des Ramismus besonders in einer zweckmäßigern und geschmackvollern Auslegung der alten classischen Schriftsteller. Da er das Glück hatte, viele wackere Gelehrte und Geschäftsmänner zu bilden, so wurde dadurch der Ramismus in Deutschland allgemeiner bekant und geschätzt. Sehr lebhaft begünstigten den letztern auch in Deutschland Johann Sturm und David Chytraeus, deren Ansehn so groß war, daß sie oft wegen Wiederbesetzung erledigter Lehrstellen zu Rathe gezogen wurden, und die alsdenn gemeiniglich Ramisten empfahlen, obgleich sie nicht so, wie Ramus, den Aristoteles verurtheilten. Daher war gegen das Ende des sechszehnten Jahrhunderts fast keine berühmtere deutsche Akademie oder Schule, unter deren Lehrern nicht ein Ramist gewesen wäre. Zu Dortmund lehrte nach der Ramistischen Methode Friedrich Beurhus, der unter andern eine bestimte Vergleichung zwischen der Dialektik des Ramus und des Melanchthon herausgab; zu Corbach Adam Scribonius; zu Hannover Buscher; zu Helmstädt Caspar Pfaffrad; zu Erfurt Henning Rennemann; zu Rostock Thomas Rhaedus; zu Marpurg

purg Hieronymus Treutler; und auch auf den Sächsischen Universitäten wurden Versuche gemacht, den Ramismus einzuführen. Die heftigsten Anti-Ramisten in Deutschland waren, außer dem schon oben genannten Jacob Schegk in Tübingen, Philipp Scherb in Altorf, Cornelius Martini und Jo. Caselius in Helmstedt u. a. Die Parallele, welche Beurhus zwischen den Dialektiken des Ramus und des Melanchthon gezogen hatte, veranlaßte, daß mehrere auf einen Synkretismus beyder verfielen, und dadurch die entgegengesetzten Parteyen zu versöhnen suchten. Diese empfiengen aber den Namen Semi-Ramisten, und hatten das Schicksal von beyden Parteyen, die sie gegenseitig annähern wollten, auf gleiche Weise verfolgt zu werden *). Der thätigste Commentator und

*) *Petri Rami* Institt. Dialecticae libb. II; e regione comparati *Philippi Melanchthonis* Dialecticae libb. IV, cum explicationum et collationum notis per *Frid. Beurhusium;* Francof. 1591. 8. — Da die Philosophie des Melanchthon auf den sächsischen Universitäten ihren Hauptsitz hatte, so fand der Ramismus auch hier den stärksten Widerstand. Johann Cramer, Professor des Aristotelischen Organon zu Leipzig, wurde, weil er den Ramismus lehrte, des Calvinismus beschuldigt, und verlor im J. 1591 seine Lehrstelle darüber. Man machte es dort sogar den öffentlichen Lehrern und Privatdocenten damals zur Bedingung der Lehrfreyheit, daß sie in einem schriftlichen Reverse versprechen mußten, nichts vorzutragen, was der Aristotelischen Philosophie zuwider sey. Daher behauptete sich diese auf den sächsischen Universitäten in ihrem Ansehn bis auf Christian Thomasius. — In den Niederlanden widersetzte sich dem Ramismus am lebhaftesten und wirksamsten Joseph Scaliger. S. *Bayle* Dict. Art. *Ramus.*

und Vertheidiger des Ramismus unter den Engländern war Wilhelm Temple zu Cambridge, ein Freund des edlen Ritters Philipp Sidney, welchem er auch ſeine Erläuterung der Dialektik des Ramus widmete *).

*) *Petri Rami* Dialecticae libri duo, ſcholiis *Guilielmi Tempelli*, Cantabrigienſis, illuſtrati. Quibus acceſſit eodem auctore de Porphyrianis praedicabilibus Diſputatio. Item Epiſtolae de *P. Rami Dialectica* contra *Io. Piſcatoris* Reſponſionem Defenſio, in capita viginti novem redacta. Edit. II. Francof. 1591. 8. S. insbeſondere die Ep. dedicat. an Philipp Sidney.

Vierter Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Jordan Bruno, Hieronymus Cardanus, Julius Cäsar Vanini, Cosmus Ruggeri, und Thomas Campanella

Während im sechszehnten Jahrhunderte die meisten Philosophen beschäfftigt waren, den Peripateticismus bald zu seiner ursprünglichen Lauterkeit zurückzuführen, weiter zu entwickeln und anzuwenden, auf verschiedene Weise zu deuten, und, wo möglich, mit dem Kirchenglauben verträglich zu machen; bald denselben zu bestreiten, ihn als für die Ausbildung des Verstandes und Geschmacks, hauptsächlich für die Religion, verderblich und gefährlich darzustellen, und dagegen der Neu-Platonischen, oder Cabbalistischen, oder einer aus andern Systemen der griechischen Naturforscher zusammengesetzten Vorstellungsart Eingang zu verschaffen, fanden sich auch einige originale Denker, welche selbst neue Wege zur Entdeckung und Begründung der philosophischen Wahrheit versuchten, und dazu eine mannichfaltigere Kenntniß sowohl der Philosophie des Alterthums als der Fortschritte ihrer Zeitgenossen in der Physik, Astronomie und Medicin benutzten.

Die Reihe derselben will ich mit dem Jordan Bruno anheben, ohne mich strenge an die Zeitfolge zu binden, die für die historische Erörterung seiner Philosophie im Verhältnisse zu den Vorstellungsarten

der

che und Literatur muß er vertraut gewesen seyn. Die fehlerhaft geschriebenen griechischen Wörter, die in seinen Schriften vorkommen, beweisen das Gegentheil nicht. Er trat in den Dominicanerorden, ward aber, da er sich durch seine Religionszweifel die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria, u. a. Puncte betreffend, und noch mehr durch seine bittern Angriffe auf die Unwissenheit und schwelgerische lasterhafte Lebensart der Mönche, dem Hasse und der Verfolgung dieser ausgesetzt sah, bewogen sein Vaterland zu verlassen, und begab sich im J. 1582 nach Genf. Da hier damals Calvin und Beza mit großem Ansehn lehrten, und Bruno bey seinem Hange zur Paradoxie und der leidenschaftlichen Heftigkeit, mit der er seine Paradoxa vertheidigte, es bald mit diesen ihrem Charakter nach intoleranten Männern verdarb, so mußte er Genf nach einem Aufenthalte von zwey Jahren daselbst räumen. Er gieng nach Lyon, Toulouse, und von dort nach Paris. Hier trat er im J. 1585 feyerlich als Gegner der Aristotelischen Philosophie auf, indem er eine Zahl philosophischer Thesen anschlug, die ein gewisser Johann Hennequin aus Paris unter seinem Vorsitze vertheidigte. Aber er machte damit so wenig, wie andere Anti-Aristoteliker, Glück, und konte sich nur kurze Zeit daselbst halten. Daß er ausserordentlicher Professor der Philosophie auf der dortigen Universität gewesen sey, ist nicht glaublich. Nach dem Scioppius reiste er von Paris nach London, und gab hier sein Buch: Spaccio della bestia trionfante heraus. Es ist indessen wahrscheinlich, daß er diese Reise früher gethan habe *); denn in eben dem

*) Die Epoche der Reise des Bruno nach England

die Aristoteliker und sein Hang zur Paradoxie und Satire nicht lange verweilen *). Er verließ Wittenberg

die 1584 gedruckt wurden, dem Hrn. von Chateauneuf gewidmet sind. In meinem Lehrbuche der Geschichte der Philosophie B. VI. S. 374 hab ich für die Epoche der Reise des Bruno nach England ungefähr das Jahr 1591 angenommen. Ich kann itzt versichern, daß dieß irrig sey; wiewohl nur die obige Meynung Brucker's auch noch problematisch ist. S. weiter unten.

Die Thesen, welche Bruno gegen die Aristoteliker zu Paris vertheidigen wollte, wurden von ihm folgendermaßen angekündigt: Articuli de natura et mundo, a *Nolano* in principibus Europae academiis propositi, quos *Ioannes Hennequinus*, nobilis Parisiensis, sub eiusdem felicibus auspiciis contra vulgaris et cuiuscunque aduersariae philosophiae Professores triduo Pentecostes in vniuersitate Parisiorum defendendos euulgauit breuibus adiectis rationibus. Dazu gehört: Excubitor, seu *I. Hennequini* apologetica declamatio habita in auditorio regio Parisiensis academiae anno 1586 pro *Nolani* articulis. Bruno ließ hernach diese Artikel zu Wittenberg 1588 drucken unter dem Titel: Acrotismus, seu rationes articulorum physicorum aduersus Peripateticos Parisiis propositorum. — Bayle vergleicht den Bruno wegen Ankündigung jener Thesen mit einem philosophischen irrenden Ritter, der auf Abentheuer ausgegangen sey, und auch von andern neuern Gelehrten ist ihm dieselbe als Prahlerey vorgeworfen. Man muß inzwischen bey Beurtheilung dieses Benehmens des B. auf die gewöhnliche Disputirsitte und den Geschmack seines Zeitalters Rücksicht nehmen.

*) Ueber den Aufenthalt des Bruno in Wittenberg giebt seine Oratio valedictoria habita ad amplisſ. et clariſſim. Profeſſores atque auditores in Academia Wittebergenſi ao. 1588 (Vergl. Heumann's Act. phil. B. II. S. 408., die beſte Auskunft. Aus dieſer erhellt auch, daß er nicht aus Wittenberg verwieſen wurde. Sein Urtheil von den Gelehrten in Wittenberg iſt ſehr ehrenvoll. Adde, ſagt er, quod, cum Germanos doctri-

berg nach zwey Jahren, und begab ſich zunächſt nach Prag *), von dort nach Helmſtädt, wo er von den Herzögen Julius und Heinrich Julius von Braunſchweig Lüneburg begünſtigt wurde **). Nach des

doctrina adeo excultos inuenerim, vt etiam cognoſcerem, eosdem minime omnium moribus eſſe barbaros et agreſtes, cum ad vos pro laribus veſtris perluſirandis peruenisſem, natione exterus, exul, transfuga, ludierum fortunae, corpore puſillus, rerum poſſeſſione tenuis, fauore deſtitutus, multitudinis odio preſſus, et ideo ſtultis et ignobiliſſimis illis contemptibilis, qui nusquam nobilitatem agnoſcunt, niſi vbi aurum fulget, tinnit argentum, et ſimilium ſibi fauor tripudiat et applaudit. Vos doctiſſimi, grauiſſimi et morigeratiſſimi Senatores non ſpreuiſtis, et ſtudium meum, non a veſtrorum omnium ſtudio prorſus alienum, non adeo improbauiſtis, vt pateremini philoſophicam libertatem et veſtrae humanitatis inſignis ſpecimen temerari; ſed me veſtrae Mineruae, illius inquam Virginis veſtraeque Matrisfamilias amore coecum deſipientemque ſuſcepiſtis, intraque veſtros lares fere biennii ſpatio fouiſtis et louia quadam mente perfuliſtis, et iniquis meis minime placidas aures porrexiſtis.

*) In Prag iſt Bruno unſtreitig geweſen, wie Sciopius ganz richtig bemerkt hat, ſo unglaublich es Brucker'n vorkam, daß jener, nachdem er lutheriſch geworden (?), ſich wieder auf eine katholiſche Univerſität begeben, und dadurch der Gefahr ausgeſetzt haben ſollte, wegen ſeiner wirklichen oder vermeynten Apoſtaſie ſchon damals beſtraft zu werden. S. die Dedication des Buchs des Bruno de ſpecierum ſcrutinio et lampade combinatoria *Raymundi Lullii* (Pragae 1588), die aus Prag vom 10. Jun desſelben Jahrs datirt iſt, an Don Guilelmus a S. Clemente, ſpaniſchen Geſandten beym Kayſer Rudolph II. Vielleicht aber eben darum, weil in Prag für Bruno als philoſophiſchen Ketzer ſo wenig Sicherheit war, entfernte er ſich ſo geſchwind von dort, und ſuchte wieder auf einer Proteſtantiſchen Univerſität ſeinen Unterhalt.

**) Bruno war gegen dieſe ſeine fürſtlichen Gönner ſehr dank-

des Erstern Tode lebte er einige Zeit in Frankfurt am Mayn, und besorgte Ausgaben von mehrern seiner Schriften. Von hier mußte er ebenfalls, man weiß nicht warum, entweichen. Im J. 1592 hielt er sich zu Padua auf. Was ihn veranlaßt haben mag, nach Italien zurückzukommen, welches Land er so viel Ursache zu meiden hatte, ist unbekant. Er blieb jedoch ein paar Jahre ungefährdet. Vermuthlich aber erregten seine Lehren, die er andern einflößte, und seine ungezähmte Lizenz im Urtheilen, zumal da auch seine Schriften, deren kätzerischer Inhalt zu Tage lag, in Italien verbreitet waren, auf's neue die Auf-

dankbar. S. die Oratio consolatoria habita in illustri celeberrimaque academia Julia in fine solennissimarum exequiarum illustrissimi et potentissimi Principis Iulii, Ducis Brunsvicensium. 1. Iulii 1589. Helmstadii. Vergl. Heumann's Act. philos. B. III. S. 434. Er redet hier einmal sich selbst an: In mentem ergo, in mentem, Itale, revocato, te a tua patria honestis tuis rationibus atque studiis pro veritate exulem, hic ciuem; ibi gulae et voracitati lupi Romani expositum, hic liberum; ibi superstitioso insanissimoque cultui adstrictum, hic *ad reformatiores ritus adhortatum;* illic tyrannorum violentia mortuum, hic optimi principis amoenitate atque iustitia viuum. Aus den Worten *ad reformatiores ritus adhortatum* möchte ich muthmaßen, daß Bruno nie förmlich die katholische Religion verlassen habe, und insofern kein wirklicher Apostat gewesen sey. Grade dieß mag bewirkt haben, daß der Aufenthalt des Bruno in Wittenberg und Helmstädt als protestantischen Universitäten nur transitorisch seyn, und er nicht als akademischer Lehrer angestellt werden konte. War er in Helmstädt noch nicht lutherisch, so ist er es nachher gewiß nicht geworden, und die Beschuldigung der Apostasie bey seinem Inquisitionsprozesse in Rom war demnach ungerecht.

Aufmerksamkeit auf ihn. Er ward nicht nur als ein arger Ketzer, sondern auch als ein Apostat von der katholischen Religion und als vermeynter Meyneidiger wegen des gebrochenen Ordensgelübdes von der Inquisition zu Venedig 1598 ergriffen und gefangen gesetzt. Von Venedig ward er nach Rom geliefert, und hier von dem Inquisitionstribunale verhört. Es ward ihm eine Frist von vierzig Tagen gestattet, um sich innerhalb derselben zum Widerrufe zu entschließen. Bald versprach er, zu widerrufen; bald vertheidigte er wieder seine Behauptungen; bald suchte er um eine neue Frist von vierzig Tagen an. Da es sich zeigte, daß er das Tribunal nur hinhalten und täuschen wollte, so ward ihm das Endurtheil gesprochen. Er ward degradirt, excommunicirt, und der weltlichen Obrigkeit zur Hinrichtung übergeben. Bruno empfieng das Todesurtheil mit Standhaftigkeit; man bewilligte ihm noch acht Tage Frist zum Widerrufe; nach Verlauf derselben, und überhaupt nach einer zweyjährigen Gefangenschaft, ward er den 17. Febr. 1600 auf dem Scheiterhaufen verbrannt, um, wie Scioppius, der Augenzeuge der Hinrichtung war, mit empörendem Muthwillen sich ausdrückt, "in den andern von ihm erdichteten Welten zu erzählen, wie die Römer die Gotteslästerer zu behandeln pflegten." *)

Es ist sehr zu bedauern, daß wir von der Geschichte der Bildung Bruno's und seinen ersten Studien

*) Haym (Notizia dei libri rari nella lingua italiana p. 182) behauptet, doch ohne seine Behauptung zu bewähren, daß Bruno nur im Bildnisse verbrannt sey. Das Zeugniß des Scioppius, der gewissermaßen als Apologet des Verfahrens des Inquisitionstribunals zu Rom gegen Bruno an seinen Freund schrieb, ist hier nicht in Zweifel zu ziehen.

dien so wenig historisch wissen. Jtzt läßt sich die Entstehung seiner Art zu philosophiren theils nur psychologisch erklären, da sich sein psychologischer Charakter sehr bestimt und deutlich in seinen Schriften ausdrückt, theils nach den Data, welche in eben diesen vorkommen, oder welche man aus diesen folgern kann. Bruno besaß ungewöhnlichen Tiefsinn, eine höchst fruchtbare, dichterische, nur zu wenig von der Vernunft gezügelte und daher oft wild ausschweifende Einbildungskraft, verbunden mit einem außerordentlich leidenschaftlichen Temperamente überhaupt. Er muß früh eine Vorliebe für die Kunst des Raymund Lullus gewonnen haben; denn er empfahl sie nicht nur laut und lehrte sie, sondern suchte sie auch in mehr Büchern zu bestätigen, zu erläutern, und in ihrer mannichfachen Anwendbarkeit darzustellen. Wahrscheinlich ward er dadurch so sehr für dieselbe eingenommen, daß er das, was ursprünglich bloß Wirkung seiner eignen schöpferischen Phantasie und lebhaften Ideenassociation war, für eine Folge der Anwendung von Regeln des Lullus hielt; und freylich bekamen hernach diese Regeln, da er sich gewöhnte, seiner Reflexion eine gewisse künstliche Richtung zu geben, auf den Gang seines Denkens und die logische Darstellung seiner Ideen entscheidenden Einfluß. Besonders läßt sich daraus die üppige nicht selten überströmende Ideen- und Wortfülle erklären, die in den Schriften des Bruno bemerklich ist. Außer jenen logischen Studien aber war Bruno auch tief in den Geist der Systeme des griechischen philosophischen Alterthums eingedrungen, und dasjenige, was er sich selbst bildete und in seinen Werken entwickelt hat, war sowohl die Frucht einer geprüften Kenntniß jener, als einer freyen

selbstständigen Vernunftforschung *). Daß der Geist seines Zeitalters auch seine philosophische Denkart modificirte; daß sich in ihm mit der kühnsten und freyesten Reflexion der Vernunft der Glaube an Magie und Astrologie vereinigte, ist sehr leicht zu begreifen, zumal wenn man auf die Gewalt Rücksicht nimt, welche die Phantasie so oft über seine Vernunft ausübte. Von den ältern philosophischen Systemen war er dem Aristotelischen am abgeneigtesten; er bestritt dieses als Lehrer und als Schriftsteller bey jeder Veranlassung; und auch hierin liegt eine Ursache, daß er fast auf allen Universitäten, wo er als Lehrer auftrat, und wo die Aristotelische Philosophie noch die beliebtere und herschende war, sich sehr bald verhaßt machte, da seine Angriffe auf die Aristoteliker natürlicherweise durch seinen heftigen und bittern Ton noch beleidigender wurden. Am lautern Sinne für Wahrheit; am Streben, seine Einsichten zu verbreiten, auch darum, weil er wirklich von ihrer Wahrheit überzeugt war; am Eifer, den kirchlichen Wahn und die

*) Jacobi in der Vorrede zu den Briefen über die Lehre des Spinoza, S. XI. sagt: "Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne darum aufzuhören, Er selbst zu seyn. Jenes ohne dieses findet sich auch nie. Darum unterscheidet er mit eben so viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zusammenfaßt." — Vgl. über des Bruno Charakter: Heydenreich's Anhang zu des Agatopisto Cromazkano Geschichte der Revolutionen in der Philosophie in den drey letzten Jahrhunderten Th. I. S. 257 ff., wo auch eine interessante Parallele zwischen diesem und dem Charakter des Spinoza gezogen ist. Mit Recht erinnert Hr. Heydenreich eben daselbst, daß es noch an einer vollständigen Biographie und Charakterschilderung des Bruno überhaupt fehle.

die Mönchereyen zu verdrängen, hat es dem Bruno gewiß nicht gefehlt. Ist er daher wirklich zum Protestantismus übergegangen, dem er wenigstens sehr hold war, so hat er es auch aus reiner Absicht gethan. Aber ein zu hohes Gefühl, das er von seinem Werthe hatte, misleitete ihn; Ruhmsucht hatte oft einen größern Antheil an den wichtigsten Schritten, die er auf der Bahn seines Lebens that, als eine vernünftige Ueberlegung seiner Zwecke; und von der Seite sind die Art, wie er zu Paris und Wittenberg als Gegner des Aristoteles sich ankündigte, und vollends seine Rückkehr nach Italien, nachdem er vorher in seinen Schriften nicht nur so sehr gegen die katholische Rechtgläubigkeit verstoßen, sondern auch gegen die römische Hierarchie und die Mönche so leidenschaftlich polemisirt hatte, durchaus nicht zu entschuldigen.

Diejenigen Schriften des Bruno, welche sich auf die Lullische Kunst beziehen, haben zum Theil für uns nur als logische Projecte und als Beyträge zur Bezeichnung der Geistesphysiognomie dieses Mannes ein Interesse. Abgerechnet, daß sie sehr schwer zu erhalten sind, weil nur wenig Exemplare davon noch existiren, so sind sie auch äußerst unverständlich, und für den, der nicht von der Kunst des Lullus die hohe Idee hat oder aus ihnen zu fassen vermag, welche Bruno davon hegte, oft langweilig und wenig belohnend. Weil sie indessen zu den größten literarischen Seltenheiten gehören, und die Königl. Bibliothek zu Göttingen sie fast alle besitzt, so will ich sie der äußern Form nach aus eigner Ansicht genauer beschreiben, und ihren Inhalt in so weit angeben, als ich ihn verstanden zu haben glaube.

Die Kunst des Lullus überhaupt war nichts anders als eine Topik und Mnemonik, diesen letztern Namen hauptsächlich in dem Sinne genommen, daß er eine Methode nicht sowohl zur Erleichterung und Sicherung des Gedächtnisses, als vielmehr zur Erinnerung und Vergegenwärtigung der Ideen bezeichnet. Sie unterschied sich von der ältern Topik und Mnemonik der griechischen und römischen Logiker und Rhetoren nur darin, daß diese bloß Aggregate von Gemeinbegriffen, Gemeinplätzen, und psychologischen Regeln waren; anstatt daß jene es auf kurze leicht zu fassende und anzuwendende systematische Tafeln von Grundbegriffen, in denen alle übrige Begriffe enthalten seyn, oder die zur Erfindung derselben leiten sollten, und auf sinnbildliche Darstellungen dieser Tafeln anlegte. Daher rühmte Lullus seine Kunst, sofern er darin erschöpfende systematische Tafeln der Grundbegriffe der menschlichen Erkentniß entdeckt, und ihren Gebrauch gezeigt zu haben wähnte, als das Mittel, ohne allen Zeitaufwand über alle Gegenstände des menschlichen Wissens denken und reden zu lernen, wodurch die bisherigen weitläufigen und mühseligen Studien der Dialektik, Metaphysik und Rhetorik völlig entbehrlich würden. Weil wirklich, wie das bey der Anwendung jeder Topik der Fall ist, auch durch die Anwendung der Lullischen Kunst die Ideenassociation befördert und auf einen bestimten Gegenstand, wenn auch nicht immer zweckmäßig, gerichtet werden kann, und die Uebung derselben eine Fertigkeit im Reden und Schwatzen verschafft; überdem die letztere bey aller ihrer angeblichen Kürze sich dennoch als vollständiges topisches System ankündigte; so ist es nicht zu verwundern, daß sie in dem Zeitalter, da sie zuerst erschien, und auch späterhin, enthusiastische Anhänger fand. Inzwischen konte doch

das

das Unbefriedigende der Lullischen Kunst, sobald mehr Proben damit gemacht wurden, der Bemerkung nicht entgehn. Die spätern Anhänger derselben, wie Agrippa von Nettesheim, und insbesondre Bruno, behielten also nur die Hauptidee der Methode bey, die bey derselben zum Grunde lag, und bemühten sich, andere vollkommnere Tafeln der höchsten Gemeinbegriffe aufzustellen, und die Methode ihres Gebrauches durch allegorische Künsteleyen zu versinnlichen. Agrippa kam zwar in reifern Jahren hiervon zurück, weil er die Unmöglichkeit einer solchen Kunst, wie die Lullische seyn sollte, wenigstens die Unnützlichkeit der Lullischen Kunst, wie sie war, einsah. Hingegen Bruno scheint das Vorurtheil für dieselbe, und seinen Plan, sie zur Vollkommenheit zu bringen, sein ganzes Leben hindurch nicht aufgegeben zu haben, und deßwegen machen Künsteleyen dieser Art, in einer bewundernswürdigen Mannichfaltigkeit, und oft so seltsam, daß sie an das Kindisch spielende, Läppische und Abentheuerliche grenzen, den Inhalt beynahe seiner meisten Schriften aus. Daß er aber für die Lullische Kunst so eingenommen war, und sie mit so großem und unermüdlichem Eifer auszubilden und zu verbreiten suchte, davon lag wohl die Ursache theils in seinem Hasse gegen die Aristotelische Dialektik und Methodik, theils und vornehmlich in seinen metaphysischen Ideen, auf die er auch die dialektischen Regeln und ihren Gebrauch zurückführen wollte. Das Princip der Einheit, welches in jenen herschte, sollte auch das logische Denken und die Darstellung des Gedachten regieren, nicht etwa bloß im universell objectiven, sondern auch im individuell subjectiven, nicht bloß in transcendentalem, sondern auch in empirisch praktischem Betrachte.

Die

Die älteſten topiſch mnemoniſchen Schriften des Bruno kamen heraus zu Paris im J. 1582. Die erſte iſt: De compendioſa Architectura et complemento artis *Lullii* *). Sie ſollte, wie ſchon der Titel anzeigt, einen kurzen, kernhaften, und faßlichern Entwurf der Lulliſchen Kunſt enthalten, und das Weſentliche deſſen befaſſen, was Lullus dahin gehöriges in mehrern ſeiner Schriften vorgetragen hat **). Voran

*) Philotheus *Iordanus Brunus*, Nolanus, de compendioſa architectura et complemento artis *Lullii*. Ad illuſtriſſ. D. D. *Ioannem Morum* pro ſereniſſima Venetorum Republica apud Chriſtianiſſimum Gallorum et Polonorum Regem legatum. Pariſ. apud Aegidium Gorbinum, ſub inſigne Spei prope Collegium Cameracenſe. 1582. 12. In der Zueignungsſchrift erklärt B. die Lulliſche Kunſt für unvergleichbar am Werthe mit allen Perlen und Edelſteinen. Die Werke: *Ars breuis* illuminati Doctoris Magiſtri *Raymundi Lulli* — Opuſculum Raymundinum *de auditu Kabbaliſtico* ſiue ad omnes ſcientias Introductorium — Articuli fidei ſacroſanctae ac ſalutiferae legis Chriſtianae cum eorundem perpulchra introductione. Quos (caeteras leges omnes improbando) illum. D. Mag. *R. Lullus* rationibus neceſſariis demonſtratiue probat, die bey demſelben Verleger, in demſelben Formate, und mit denſelben Typen gedruckt zu Paris 1578 erſchienen, und die man dem Bruno beygelegt hat, weil ſie ſeinem obigen Werke angebunden zu ſeyn pflegen (wie ſie es auch in dem Exemplare der Götting. Bibliothek ſind), rühren nicht von ihm her, ſondern vom Raymund Lullus ſelbſt. Auch hat ſie Bruno, was man vermuthen könte, nicht herausgegeben, ſondern Magiſter *Bernardus de Lavineta*, der auf dem Titel des erſten ausdrücklich genannt wird. Es erhellt aus dieſen Ausgaben der einzelnen Schriften des Lullus, daß das Studium der Kunſt desſelben in Paris neu belebt war, noch ehe Bruno dorthin kam.

**) Ibid. p. 41. Haec ſunt, quae ad artem *Lullii* intelli-

Voran geht eine Ueberſicht der Haupttheile der Lulliſchen Kunſt. Das allgemeine Princip derſelben iſt der außer ſich thätige Verſtand (intellectus extrinſecus agens, Sinnlichkeit), der ſich zur Erleuchtung des Geiſtes verhält, wie die Sonne zum Auge. Ihr beſonderes Princip iſt der thätige Verſtand an ſich ſelbſt (intellectus agens, reiner Verſtand), der ſich wiederum zu den Vorſtellungen und Begriffen (ſpecies intelligibiles) oder dem äußern Verſtande verhält, wie das Auge zu den ſichtbaren Dingen. Als materielles Princip der Lulliſchen Kunſt wird ein etwas melancholiſches Temperament erfodert, das zur Speculation geneigter und fähiger macht. Der Gegenſtand der Betrachtung iſt das Univerſum, ſofern es ſich unter den Begriff des Wahren, durch die Vernunft Erkennbaren, bringen läßt (quod veri, intelligibilis, rationabilisque rationem ſubire valet), um die allgemeinen, wahren, nothwendigen und erſten Principien zu beſtimmen, aus

telligendam, iudicandam et proſequendam ſufficiunt iis, qui periti ſunt in vulgari philoſophia. Hic enim integre expreſſum eſt, quidquid *Lullius* habet in multis artibus, in quibus idem ſemper exprimere nititur. Habes, inquam, quae ſunt in *Arte breui*, in *Arte magna*, et aliis libris, qui nomine *Arboris ſcientiae*, *Inuentionis*, *Artis demonſtratiuae*, *Mixtionis principiorum*, *Auditus Cabaliſtici*, et ſi qui alii eiusdem generis exſtant, in quibus hic pauper ſemper idem attentabat exprimere. — Videbis, nos multum addidiſſe, quantum ad facilitatem, ordinis rationem, diſtinctionem et ſufficientiam diſciplinae ſpectat, et aliud quid de memoria, quod non eſt pars iſtius diſciplinae, ſed ad ipſius retentionem eſt maxime neceſſarium. Videtis etiam nos addidiſſe, quod eſt de ſubſtantia artis vsque ad complementum ipſius, quod nec *Lullius* fecit, nec alium feciſſe vidimus.

aus denen man hernach die Regeln für andere Erkenntnisse, moralische und mechanische Fähigkeiten und Fertigkeiten herleiten kann. Conueniens nimirum est atque possibile, vt eum in modum, quo *Metaphysica* vniuersum ens, quod in substantiam diuiditur et accidens, sibi proponit objectum, *quaedam vnica generaliorque* (ars) *ens rationis* cum *ente reali*, *quo tandem multitudo*, *cujuscunque sit generis*, *ad simplicem reduci possit vnitatem*, *complectatur* *). Die Lullische Kunst hat zwey Hauptheile, von denen der erste sich auf die Erfindung, Ordnung, Verbindung; der andere auf das Erfundene, Geordnete, Verbundene, Beurtheilte selbst bezieht. Den ersten scheidet Bruno wieder in drey Unterabtheilungen: *a* das Alphabet, oder die einfachsten Elementaebegriffe; *b* das Syllabicum, oder die Arten der Verbindung der Subjecte mit ihren absoluten und relativen Prädicaten; *c* das Dictionarium oder die Arten der Verbindung der Urtheile zu Sätzen und Raisonnements mannichfacher Art. Der zweyte zerfällt ebenfalls wieder in sieben Unterabtheilungen: von Problemen, Antworten, Definitionen, Discursen, von der Entwickelung, der Erweiterung und der Läuterung der Erkentniß. Das Alphabet besteht aus neun Buchstaben: B. C. D. E. F. G. H. I. K. als Zeichen von neun Elementarbegriffen, deren jeder *a* das Subject; *b* das absolute Prädicat; *c* das relative Prädicat; *d*) die Frage bezeichnet. Z. B.

*) Ibid. cap. 1-7. p. 1 sq.

	B.	C.	D.	E.
Subject.	Gott	Engel	Himmel	Mensch
Abs. Präd.	Güte	Größe	Ewigkeit	Vermögen
Rel. Präd.	Differenz	Harmonie	Harmonie	Princip
Frage.	Ob?	Was?	Woher?	Wodurch?

Die übrigen Elementarbegriffe sind (F) Imagination, (G) das Empfindungsvermögen (Sensitivum), (H) das Ernährungsvermögen (Vegetativum), (I) das Materielle (Elementativum) und (K) das Organische (Instrumentativum). Das absolute und relative Prädicat der Imagination sind: Weisheit und Mittel; des Empfindungsvermögens: Wille und Zweck u. w. *). Nun folgen Figuren, um sowohl das Alphabet, als das Syllabicum und Dictionarium und die übrigen Regeln leichter zu fassen und sich einzuprägen, nebst den Erklärungen derselben. Am merkwürdigsten ist der Commentar über die Elementarbegriffe am Schluße des Buchs, worin schon die Keime des metaphysischen und physikalischen Systems liegen, das Bruno in andern spätern Schriften ausführte. Mit diesem Buche hängt übrigens genau zusammen und ist ganz ähnlichen und verwandten Inhalts der Cantus Circaeus ad memoriae praxin ordinatus, nur daß B. die Lullische Kunst hier lebhafter empfiehlt und zum Studium derselben aufmuntert. Auch hat er die Lehre von Subjecten und Prädicaten und den Verschiedenheiten dieser hier erörtert, die er in jenem erstern Buche voraussetzt **).

Das

*) Ibid. cap. 8 sq.

**) Paris. 1582. (nicht 1583, wie Brucker angiebt).

Das zweyte topiſch mnemoniſche Werk des Bruno iſt: De Vmbris idearum, von welchem die Ars memoriae nicht verſchieden, ſondern nur der zweyte Theil iſt *). Er zeigt hier die Verbindung ſeiner Metaphyſik mit der Lulliſchen Kunſt; denn die vornehmſte Tendenz des Werks iſt eine künſtliche auf metaphyſiſche Principien, die im erſten Theile entwickelt werden, gegründete Mnemonik. Vorgeſetzt ſind Gedichte von einem gewißen Merlin, um Unwiſſende und zum Denken unfähige Köpfe von der Lectüre und noch mehr von der Beurtheilung des Buchs abzuſchrecken **). Dann

*) *Jordanus Brunus*, Nolanus, de vmbris idearum, implicantibus artem Quaerendi, Inueniendi, Iudicandi, Ordinandi et Applicandi, ad internam ſcripturam et non vulgares per memoriam operationes explicatis. Ad *Henricum III*, Sereniſſ. Gallorum Polonorumque Regem etc. Proteſtatio: *Vmbra profunda ſumus, ne nos vexetis inepti, Non vos, ſed doctos tam graue quaerit opus*; Pariſiis ap. Aegid. Gorbin. etc 1582. 8. cum priuilegio Regis. Der zweyte Theil hat in dem Exemplare, das ich vor mir habe, keinen beſondern Titel, aber eine beſondre Seitenzahl unter der Rubrik: Ars Memoriae *Jordani Bruni*. Daß er den zweyten Theil, oder, wenn man will, die Fortſetzung des Werks de vmbris idearum ausmache, und zu dieſem gehöre, lehrt gleich der Anfang: Tunc artem ſub vmbra idearum degere arbitramur etc. In der Dedication heißt es: Quis ignorat, ſacratiſſima Majeſtas, principalia dona principalibus, principaliora majoribus, et maximis principaliſſima deberi? Nullus ergo ambigat, cur opus iſtud — inter maxima numerandum, in Te — reſpexerit. —

**) Aus dieſen Gedichten mögen hier ein paar Stellen Platz finden. Die erſte betrifft den Charakter des Werks des Bruno ſelbſt:

Vmbrarum, quae profundis
Emerſere de tenebris,
In fine grata fiet, nunc asperior
Et facies et littera.

Die

Dann folgt ein höchſt ſarkaſtiſcher apologetiſcher Dialog zwiſchen Hermes, Philothimus, und Logifer, der den damaligen Tadlern einer künſtlichen Muemonik, die dieſe unmöglich, oder unnütz, oder gar verderblich fanden, entgegengeſetzt iſt. Bruno führt hier angeblich berühmte Theologen, Juriſten, Mediciner und Philoſophen mit Spottnamen auf, denen eine der redenden Perſonen jenen Tadel zuſchreibt, und die dafür von einer andern Perſon auf die gröbſte Art zurecht gewieſen werden *). Da B. hier wahrſcheins

Die andere zeichne ich aus der guten Lehre wegen, die ſie ertheilt:

Sic etiam literae Sophiae parum tactae
Ciuilem ad vitam conferunt,
Et condelectant plurimum;
Si nimium t' ingurgitas, te turbabunt,
Inqu' inſaniam t' adigent,
Praecipitemue gloriam.

*) Z. B. LOGIFER: Quid reſpondebis Magiſtro *Anthoc*, qui eos, qui praetervulgares edunt memoriae operationes, putat magos vel ejusce generis alicujus ſpeciei viros? Vides, quantum in litteris inſenuerit ille. PHILOTHIMUS: Hunc non dubitaverim eſſe *nepotem illius aſini, qui ad conſeruandam ſpeciem in Archa Noe fuit reſeruatus* — LOGIF. Quid dicemus de Magiſtro *Clyſter*, Doctore medico —? PHILOTH. Si quis huic miſerrimo, ipſo, quod habet, extracto, aliud ſuperimpoſuerit cerebrum, forſitan medicando fiet medicus. Der Schluß des Dialogs iſt dieſer: LOGIF. Et vt vno verbo tandem omnia complectar: varii varie ſentiunt, diuerſi dicunt, quot capita tot ſententiae. PHILOTH. Et tot voces. Hinc corui crocitant, cueuli cuculant, lupi vlulant, ſues grundiunt, oues balant, mugiunt boues, hinniunt equi, rudunt aſini. *Turpe eſt*, dixit Ariſtoteles, *ſollicitum eſſe, ad quemlibet interrogantem reſpondere.* Boues bobus admugiant; equi equis ad-

scheinlich auf lebende Gelehrte in Paris und an andern Orten anspielte, so zog er sich natürlich hierdurch schon damals eine große Menge von Feinden zu, die seine Absichten vereitelten, und ihn wiederum auf's heftigste verfolgten.

Der erste Theil des Werks selbst enthält zwey Abschnitte: 1) triginta intentiones vmbrarum, oder dreyßig Puncte, worauf bey den Schatten der Ideen zu achten ist; und 2) triginta idearum conceptus, oder dreyßig Lehrsätze selbst, die aus ursprünglichen Ideen,

hinniant; asinis adrudant asini; nostrum est, colloquio aliquid circa istius hominis (*Bruni*) inuentionem pertentare. LOGIF. Recte quidem. Placeat igitur HERMETI librum aperire, vt ipsius autoris sententias consideremus. In der folgenden Einleitung erklärt sich Bruno zwar minder beissend, aber doch sehr gerade und derbe über sein Werk, seine ganze Art zu philosophiren, und das Verhältniß, worin diese zu der philosophischen Denkart seiner Zeitgenossen stehe. Er verbittet sich Leser, denen es an Talent fehle, in den Geist seiner Mnemonik einzudringen, und fügt hinzu: Super haec nouerint, in quorum manus ars ista inciderit, nos ejus non esse ingenii, vt determinato alienae philosophiae generi simus adstricti, neque vt per vniuersum quamcunque philosophandi viam contemnamus. Neminem quippe eorum, qui ad rerum contemplationem proprio innixi ingenio aliquid artificiose methodiceque sunt moliti, non magnifacimus. Non aboleimus Pythagoricorum mysteria. Non paruifacimus Platonicorum fides; et quatenus reale fuit nacta fundamentum, Peripateticorum ratiocinia non despicimus. Ipsum ea de causa dicimus, vt eorum curam attenuemus, qui proprio ingenio aliena volunt ingenia metiri. Cujusmodi est infortunatum genus illud, quod, cum diutius in optimis philosophis elaborauerit, *non eousque proprium promouit animum, ne vsque in finem, cum proprio careat ingenio, semper vtatur alieno.*

Ideen, und aus dieſen mit den Schatten der Ideen verbunden, gebildet werden. Bruno wollte hiermit zuvörderſt die Natur und Geſetze der innern geiſtigen Thätigkeit beym Denken aufhellen, um hernach die Regeln der Mnemonik deſto leichter und ſicherer beſtimmen zu können *).

Der Ausdruck: Schatten der Idee, gründet ſich darauf, daß der Menſch die abſolute Wahrheit nicht erkennen kann; denn wie könte er dies, da ſein ganzes Seyn nicht das abſolute und wahrhafte Seyn, ſondern nur ein Schatten desſelben iſt? **)

Bruno

*) De vmbr. idear. Prohem. ſub fin.

**) Ibid. *Intent.* I: Hominis perfectionem et melioris, quod in hoc mundo haberi poſſit, adeptionem inſinuans Hebraeorum ſapientiſſimus amicam ſuam ita loquentem introducit: *Sub vmbra illius, quem deſideraueram, ſedi.* Non enim eſt tanta haec noſtra natura, vt pro ſua capacitate ipſum veritatis campum incolat. Dictum eſt enim: *Vanitas homo viuens. Vniuerſa vanitas.* Et id, quod verum eſt atque bonum, vnicum eſt atque primum. Qui autem fieri poteſt, vt ipſum, cujus *Eſſe* non eſt *proprie verum*, et cujus *Eſſentia* non eſt *proprie veritas*, *efficaciam* habeat et *actum veritatis?* Sufficiens ergo eſt illi atque multum, vt *ſub vmbra boni verique* ſedeat. Non inquam *ſub vmbra* veri bonique *naturalis* atque *rationalis* (hinc enim *falſum* diceretur atque *malum*), ſed *metaphyſici*, *idealis* et *ſuperſubſtantialis*: vnde boni et veri pro ſua facultate particeps efficitur animus, qui etſi tantum non habeat, vt ejus *imago* ſit; *ad ejus* tamen eſt *imaginem*; dum ipſius *animae diaphanum*, corporis ipſius capacitate terminatum, experitur in hominis MENTE *imaginis aliquid*, quatenus ad eam appulſum habet; in SENSIBUS AUTEM INTERNIS et RATIONE, in quibus animaliter viuendo verſamur, *vmbram ipſam.*

Bruno hat hier Manches aus der Neuplatonischen und Cabbalistischen Vorstellungsart aufgenommen. Der Schatten der Idee hat an dem Lichte und an der Finsterniß Theil, und ist aus beyden zusammengesetzt; er enthält eine Spur des Lichts, nur nicht das volle Licht. Das Licht kann erkannt werden in Ansehung der Substanz selbst, und in Ansehung ihrer Accidenzen; so wie das Licht der Substanz (materia prima) aus dem Urlichte (actus primus lucis) emanirt, so emanirt wiederum das Licht der Accidenzen aus dem Lichte der Substanz; die Substanz und ihre Accidenzen aber können das volle Licht nicht aufnehmen; sie sind also nur im Schatten des Lichts enthalten, und die Ideen von ihnen sind wiederum Schatten. Diese Schattenerkentniß kann aber auf eine zwiefache Art statt finden: entweder so, daß sie sich in Finsterniß verliert, weil die höhern Seelenvermögen unwirksam sind und den niedern dienen, wie wenn die Seele ein bloß körperliches Sinnenleben führt; oder daß sie sich höher zum reinern Lichte erhebt, wenn die höhern Vermögen die Herschaft gewinnen, und sich zur Erkentniß des Ewigen und Unvergänglichen emporschwingen. Indem die Erkentniß von der übersubstantiellen Ureinheit herabsteigt, und nach und nach zur unendlichen Mehrheit fortschreitet, entfernt sie sich in eben dem Grade von der Wahrheit, wie sie sich von der Einheit entfernt. Fit enim ab ipso *supereſſentiali* ad *eſſentias*; ab *eſſentiis* ad *ipſa*, *quae ſunt*; ab iis ad eorum *veſtigia*, *imagines*, *ſimulacra* et *vmbras* excurſus, tum verſus *materiam*, vt in ejus ſinu *producantur*, tum verſus *ſenſum* atque *rationem*, vt per eorum facultatem *dinoſcantur* *). Hingegen nähert sich die Erkentniß

*) Ibid. *Intentio V.*

niß der Wahrheit immer mehr im umgekehrten Fortschritte von der Mehrheit zur Einheit.

Aller Schatten der Natur und Naturdinge in der Materie sowohl, als in der äussern und innern sinnlichen Wahrnehmung, besteht in Bewegung und Veränderung; allein im Verstande und Gedächtniße ist er gleichsam in Ruhe. Da aber alle Dinge im Universum genau zusammenhangen, das Untere mit dem Mittlern und dieses mit dem Obern, das Zusammengesetzte mit dem Einfachen, das Einfache mit dem Einfachern, das Materielle mit dem Geistigen, damit Ein Universum, Eine Ordnung und Regierung desselben, Ein Princip und Zweck, Ein Erstes und Letztes sey; und da es einen Fortschritt vom Lichte zur Finsterniß giebt, sofern (nach den Platonikern) einige Intelligenzen durch ihre Abneigung vom Urlichte und ihre Neigung zur Materie den mechanischen Gesetzen der Natur unterworfen werden; so können auch durch den lockenden Ton der Leyer des Welt-Apollo die niedern Dinge in die Natur der höhern übergehen *). Wie sich das Feuer in Luft, die Luft in Wasser, das Wasser in Erde verdichtet; so kann sich auch die Erde in Wasser, das Wasser in Luft, die Luft in Feuer verdünnen; und so gilt von den veränderlichen Dingen überhaupt, daß die Bewegung durch Ruhe, und die Ruhe durch Bewegung immer begrenzt werde. Dieser Uebergang der Naturdinge aus einem niedern Grade zu einem höhern besteht in der Verähnlichung des einen mit dem andern, und

*) Ibid. *Intentio VII.*: Nihil impedit, quo minus *ad sonum cytharae vniuerſalis Apollinis* ad ſuperna gradatim reuocentur inferna.

und wenn der höhere oder niedere Grad erreicht ist, so ist es nicht mehr dasselbe Ding, das es vorher war. Eben dieses Verhältniß gilt auch in Ansehung der Erkentniß. Per communem similitudinem ab *umbris* datur accessus ad *vestigia*, a vestigiis ad *specularcs imagines*, ab illis ad alia. Weil nun jedes Ding in das andere ihm im nächsten Grade ähnliche übergehen kann herauf- wärts und herniederwärts; so kann einerseits die Natur innerhalb ihrer Grenzen Alles aus Allem hervorbringen, und andererseits kann der Verstand Alles aus Allem erkennen. Oder sind die Mittelglieder zwischen den Extremen gegeben, so können Natur und Vernunft Alles aus Allem hervorbringen und begreifen *).

Die Theile des Universum's mußten ungleich seyn; wären sie gleich, so wäre die Schönheit der Welt unmöglich; erst aus der Verbindung mannichfaltiger Theile zum Ganzen offenbart sich die Vollkommenheit desselben. Das wahre Anaxagorische Chaos ist die Mannichfaltigkeit ohne Ordnung. Die goldne Kette der Dinge, die vom Himmel herab auf die Erde reicht, und von der Erde sich zum Himmel hinauf erstreckt, und so die äußersten Enden des Weltalls zusammenknüpft, ist auch in Beziehung auf die Erkentniß ein treffliches Hülfsmittel des Gedächtnisses.

So wie die Dinge der Urwirklichkeit in verschiedenen Graden sich mehr oder weniger nähern, so ist auch in den Schatten der Ideen eine große Verschiedenheit, und sie verhalten sich zur Wahrheit, wie ihre Deutlichkeit und Reinheit, obwohl sie die absolute Wahrheit (das reine Licht) nie erreichen. Bruno unterscheidet physische (sinnliche), und idealische (rein

*) Ibid. *Instantia* VIII. IX.

(rein intellectuale) Schatten der Ideen *). Die letztern gehören dem Verstande und dem geläuterten innern Sinne an, und durch sie geschieht die Erhebung des Geistes zum Absoluten. Die Speculation des Menschen verfährt richtig, wenn sie von den physischen Schatten zu den ihnen correspondirenden idealischen fortgeht.

Es giebt unter den Schatten der Ideen selbst keinen wahren Widerstreit. In demselben Begriffe werden das Schöne und das Häßliche, das Schickliche und das Unschickliche, das Vollkomne und das Unvollkomne, das Gute und das Böse erkannt. Das Unvollkomne, Böse, Häßliche, beruhen gar nicht auf besondern eignen Ideen, wodurch sie erkannt werden; weil sie aber doch erkant werden, und alles, was erkant wird, durch Ideen erkant werden muß, so müssen sie in einem andern Begriffe erkant werden, nicht in einem besondern eigenthümlichen, als welcher gar nicht existirt (in aliena specie cognoscuntur, non in propria, quae nulla est). Denn was ihnen eigenthümlich ist, das ist eine Negation in der Realität, ein Mangel im Wirklichen (nonens in ente, vel vt apertius dicam, defectus in effecto **). Bruno hatte hier also dieselbe Vorstellungsart, die Leibniz in seiner Theodicée vortrug.

Die physischen Schatten richten sich nach der Natur der Sinnendinge, und sind wandelbar, wie diese. Sie gleichen dem wirklichen (im gemeinen Leben

*) Ibid. *Intentio* XVII. sq.

**) Ibid. *Intentio* XXI. sq.

ben so genannten) Schatten, welchen ein Körper, z. B. ein Pferd in Bewegung, wirft, und der sich ändert, wie sich die Bewegung des Körpers ändert. Sie selbst aber sind weder Substanzen, noch Accidenzen; denn ohne die Substanz (den Gegenstand, worauf sie sich beziehen), können sie nicht statt finden; und sie inhäriren auch der Substanz nicht, weil sie von ihr getrennt sind, was das Accidens nie seyn kann; sie sind also auch selbst nicht Accidenzen. Eben so wenig sind die idealischen Schatten Substanzen oder Accidenzen, aus denselben Gründen. Was sind die idealischen Schatten der Ideen denn an sich? Bruno antwortet: Sie sind gewisse Begriffe von Substanzen und Accidenzen. Wollte Jemand sie Accidenzen des Gemüths oder der Vernunft nennen, so würde er sich in der Natur derselben irren; sie sind keinesweges angebohrne oder hinzukommende Eigenschaften, Anlagen oder Fähigkeiten des Gemüths; sondern sie sind die Principien, wodurch gewisse Eigenschaften, Anlagen und Fähigkeiten des Gemüths hervorgebracht werden und bestehen. Die idealischen Schatten beziehn sich auf das Seyn im Universum, und dieses läßt sich nicht in Substanz und Accidens theilen *).

Der Schatten der Idee an sich ist nicht in der Zeit, nicht in einem Orte, nicht in Bewegung; sondern sein Gegenstand ist darin. Es ist ihm auch nichts entgegengesetzt. Es wird also von aller Wahrheit bey ihm abstrahirt; aber er ist nicht ohne dieselbe. Ist er idealischer Schatte, macht er auch nicht zur Wahrheit unfähig; denn als das Eine läßt er das Entgegengesetzte und Verschiedene begreifen. Ent-

*) Ibid. *Intentio* XXII.

gegengesetzt kann dem Schatten als solchem nichts seyn; weder die Finsterniß, noch das Licht; denn er ist ex latiy beydes selbst. Der Mensch nahm seine Zuflucht zum Schatten des Baumes der Erkenntniß, um Finsterniß und Licht, Wahres und Falsches, Gutes und Böses zu erkennen, da ihn Gott fragte: Adam, wo bist Du? *)

So wie die Sonne sechs Hauptverschiedenheiten der Schatten bewirkt nach dem Stande der Körper im Verhältniße zu ihr, so lassen sich auch alle Schatten der Ideen auf ein Urprincip zurückführen, das durch Addition, Subtraction und Alteration alle übrigen darstellt, verbindet und beurtheilt. Uebrigens ist im göttlichen Geiste nur Eine Idee, die Alles in Einem zugleich befaßt; in den Intelligenzen erfolgen die Ideen in abgesonderten Acten; im Himmel äussern sie sich in einem vielfach und successiv thätigen Vermögen; in der Natur offenbaren sie sich gleichsam, wie eingedrückte Spuren; in dem Willen und der Vernunft des Menschen verrathen sie sich per vmbrae modum **).

Von den Folgerungen aus den obigen Philosophemen, welche der zweyte Abschnitt: de trigynta idearum conceptibus enthält, will ich auch die wichtigsten hier anmerken. Es läßt sich nicht denken, daß diese Welt mehrere Regenten, als Einen, und folglich auch nicht, daß sie mehr Ordnungen habe, als Eine. Ist aber die Welt ein geordnetes Ganzes, so sind auch die Glieder desselben mit einander verbunden und einander unter-

*) Ibid. *Intentio* XXIII.

**) Ibid. *Intentio* XXVIII.

untergeordnet. Die höhern Dinge, deren Seyn wahrhafter ist, erstrecken sich in eine ausgedehnte Masse und Mehrheit nach der Materie hin. Daher beginnt die Reihe der Dinge von dem, was durch sich und in sich am wahrhaftesten ist, und verliert sich in dem, was am wenigsten ist und fast Nichts genannt werden kann. Hat Jemand diese Ordnung der Dinge nach ihren Gradationen begriffen, so wird er eine andere Vorstellung des großen Universum's haben, als die gemeine von Natur ist; er nähert sich aber auch dann erst der Wahrheit *). — Fragt man nach den Thätigkeiten des Geistes, die ohne den Körper möglich sind, so bestehn sie darin, wenn der Geist Ideen hat, die nicht an Zeit und Ort gebunden sind **). — Die Formen der Dinge sind in sich selbst; sie sind in den Ideen; sie sind im Himmel; sie sind in den nächsten Keimen; sie sind in den nächsten wirkenden Ursachen; sie sind individuell in den Wirkungen; sie sind in dem äussern und in dem innern Sinne: modo suo ***). — Die Materie wird durch die Aufnahme der Formen nie erfüllt, wie die ewige Veränderlichkeit der Materie bezeugt, weil sie weder die wahren Formen aufnimt, noch das wirklich aufnimt, was sie aufzunehmen scheint. Denn was wirklich ist, ist nicht empfindbar, und nicht individuell, wie Aristoteles meynte, der es vorzugsweise Substanz (κυριως ουσιαν) nannte. Das wirklich Seyende bleibt sich gleich; was also entsteht und vergeht, ist nicht wirklich. Cuncta quae fiunt sub sole, id est, quae regionem incolunt materiae, vni-

*) Ibid. *de triginta idearum conceptibus* Conceptus II.

**) Ibid. Concept. IV.

***) Ibid. Concept. VI.

vniuerſalem vanitatis notam ſubeunt. *Ab ideis igitur, ab ideis conceptionum fixionem perquirat anima*, ſi intelligis *). — Das Daſſelbe (Idem), das Bleibende, das Ewige ſind identiſch. Man muß alſo nach dem Idem ſtreben, wenn man das Feſte und Abſolute erreichen will. Id ſi capies, caput habebis, quo ſpecierum fixionem facias in anima. **). — Der erſte Verſtand iſt das Urlicht; er ſtrömt ſein Licht aus dem Innerſten zu dem Aeuſſerſten, und zieht es von dem Aeuſſerſten wieder an ſich; jedes Weſen kann nach ſeiner Fähigkeit etwas von dieſem Lichte auffaſſen. *Lucem* hic intelligo, ſagt Bruno, *intelligibilitatem* rerum, quae ſunt ab illo et ad illum tendunt, et id quod concomitatur intelligibilitatem. Da dieſe Dinge eines von dem andern ausgehn, verſchiedene von verſchiedenen, ſo vervielfältigen ſie ſich in's Unendliche, und nur der vermag ihre Zahl zu beſtimmen, der die Sterne zu zählen vermag. Sofern ſie aber alle wieder zu ihrem Principe zurückfließen, verlieren ſie ſich in die (abſolute) Einheit ſelbſt, die der Quell aller (relativen) Einheiten iſt (vniuntur vsque ad ipſam vnitatem, quae omnium vnitatum fons eſt) ***). — Der erſte Verſtand bringt aus ſeiner Fülle weder neue Ideen, noch auf eine neue Art (nec nouas ideas, nec nouiter) hervor. Die Natur bringt neue Dinge der Zahl nach hervor, aber nicht auf neue Art, weil ſie immer auf dieſelbe Art wirkt. Die menſchliche Vernunft bildet neue Formen und auf neue Art in's Unendliche, componens, dividens, abſtrahens, contrahens, addens, ſubtrahens, ordinans, deordinans

*) Ibid. Concept. VII.
**) Ibid. Concept. IX.
***) Ibid. Concept. X.

nans *). — Die Formen häßlicher Geschöpfe sind schön im Himmel; die Formen nicht glänzender Metalle glänzen in ihren Planeten. Weder Menschen, noch Thiere, noch Metalle existiren dort, so wie hier. Was hienieden zerstreut ist, ist dort vereinigt, kräftiger, schöner. Die Tugenden, die in der Materie sich auswickeln und vereinzelnen, vereinigen sich in der Nähe des Urwirklichen und wickeln sich ein **). — In dem Urverstande ist nur Eine Idee aller Dinge. Er ist Licht, Leben, Geist, Einheit. In ihm sind alle Gattungen, Vollkommenheiten, Wahrheiten, Zahlen und Grade der Dinge. Was in der Natur Contrast und Verschiedenheit ist, ist in ihm Harmonie und Einheit. Tenta igitur, an possis viribus tuis identificare, concordare et vnire receptas species, et non fatigabis ingenium, mentem non turbabis, et memoriam non confundes. So wie hier leitet Bruno öfter aus seinen metaphysischen Begriffen logische und mnemonische Regeln ab, die ich, um nicht zu weitläufig zu werden, übergehe ***). — Irrthum und Vergessenheit rühren bey uns daher, weil wir ex forma et informa zusammengesetzt sind. Die körperliche Welt ist eine unedlere Form; sie besteht nur aus einer Spur (vestigium) der höhern Form und der Deformität. Illuc igitur ascende, vbi species sunt purae, nihil informe, et omne formatum ipsa forma est ****). Alles was nach dem Einen ist, ist nothwendig vielfältig. Außer dem Einen und Ersten ist alles Zahl. Daher existirt auf der untern Stufe der Wesen eine unends

*) Ibid. Concept. XI.

**) Ibid. Concept. XII.

***) Ibid. Concept. XIII.

****) Ibid. Concept. XVII.

unendliche Zahl d. i. die Materie; auf der höchsten eine unendliche Einheit, die absolutesteste reinste Wirklichkeit *). — Bruno unterscheidet vier Arten der Form. Die erste ist diejenige, welche den Gegenstand selbst zur Wirklichkeit bringt, und uneigentlich Idee genannt wird. Die zweyte ist ein Theil des von ihr gebildeten Gegenstandes. Die dritte begrenzt und gestaltet ihren Gegenstand als inhärirende Qualität, und ist von diesem unzertrennlich. Die vierte ist ein Muster, nach welchem der Gegenstand geformt wird, oder welches er nachahmt. Diese letzte wird gewöhnlich nach dem gemeinen Sprachgebrauche Idee genannt. Sie zerfällt wiederum in vier Unterarten: in Kunstvorstellungen, die vor den Kunstwerken hergehn; in intentiones primas ante secundas; in Principien der Natur, die vor den Naturdingen; und in die Idee des göttlichen Verstandes, die vor der Natur und dem Universum hergeht. Die erste Unterart ist technisch, die zweyte logisch, die dritte physisch, und die vierte metaphysisch **). — Ein Princip, das von Natur oder nach Zufall handelt, nicht nach einem Willen, bedarf keiner Ideen. Wäre das Urprincip von dieser Art, so würde es gar keine Idee geben; denn es gäbe gar keine Thätigkeit, die auf freyer Ueberlegung beruhte ***). — Durch die Idee, welche in einem Verstande ist, wird etwas besser begriffen, als durch die Form des Naturdinges an sich selbst, weil die letztere materieller ist. Auf gleiche Weise wird ein Gegenstand durch die Idee von ihm im göttlichen Ver-

*) Ibid. Concept. XX.

**) Ibid. Concept. XXII.

***) Ibid. Concept. XXIV.

Verstande besser erkant, als durch sein objectives Wesen *).

Nach dieser Erörterung der metaphysischen Principien geht Bruno zu der eigentlichen Mnemonik über, die er auf jene gründen wollte. Er nimt die Mnemonik in einem so weiten Sinne, daß sie auch die Theorie des Vorstellens und Denkens zugleich umfaßt. Er betrachtet das Denken als eine Kunst der Seele, im Innern gleichsam durch innere Schrift darzustellen, was die Natur äußerlich gleichsam durch äußere Schrift darstellt, und sowohl die äußere Schrift der Natur in sich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußern abzubilden und zu verwirklichen. Diese Kunst des innern Denkens und äußern Organisirens nach demselben, und umgekehrt, wie sie die menschliche Seele hat, setzt Bruno in die innigste Verbindung mit der Kunst der Natur des Universum's, des Weltprincips, überhaupt, wodurch alles geformt und gebildet wird. Es ist dasselbe Weltprincip, das in den Metallen, Pflanzen, Thieren bildet, und das in dem Menschen denkt und außer sich organisirt, nur daß es sich in seinen Wirkungen auf eine unendlich verschiedene Weise äußert. Als verschiedene Schriftarten der Seele, durch welche sich auch das organisirende Weltprincip offenbart, nimt Bruno zwölf an: Species, Formae, Simulachra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli. Er beruft sich hierbey auf ein *Liber clauis magnae*, worin dieß weiter aus einander gesetzt sey, das ich aber nicht kenne, und von dem ich auch nicht weiß, wenn und wo es gedruckt ist**). Einige jener Schriftarten beziehen

*) Ibid. Concept. XXVI.

**) Es ist übrigens nicht zweifelhaft, daß es ein Werk des Bruno

hen sich auf den äußern Sinn, wie die äußern Formen, Bilder, und Ideale (extrinseca forma, imago, exemplar), welche die Mahlerey und andere bildende Künste, indem sie die Mutter Natur nachahmen, darstellen. Einige beziehen sich auf den innern Sinn, wo sie in Ansehung des Maaßes, der Dauer, der Zahl, vergrößert, in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen sind die Erzeugnisse der Phantasie (quae contrectandae phantasticae se offerunt facultati). Einige beziehen sich auf einen gemeinschaftlichen Punct der Gleichheit mehrer Dinge, wie die von uns itzt sogenannten discursiven Begriffe. Einige weichen von der eigentlichen objectiven Beschaffenheit der Dinge so ab, daß sie ganz erträumt sind. Einige endlich scheinen der Kunst eigenthümlich zu seyn, wie die signa, notae, characteres et sigilli, durch welche die Kunst so viel vermag, daß sie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus, und wenn es die Sache mit sich bringt, sogar gegen die Natur handeln zu können scheint. Die weitere Beschreibung, die Bruno von diesen mannichfaltigen Schriftarten (Vorstellungen) der Seele, und dem Verhältnisse derselben zu einander, macht, kann ich hier nicht verfolgen. Uebrigens gründet sich die Kunst auf Ideen, oder, wie sich B. ausdrückt, wohnt sie unter dem Schatten der Ideen, wenn sie der trägen Natur vorher geht und ihr Reize zur Wirksamkeit giebt; oder wenn sie die Natur lenkt, und von Ausschweifungen auf den richtigen Weg zurückruft; oder wenn sie die ermüdete in ihrer Thätigkeit nachlassende Natur stärkt und unterstützt; oder wenn sie die irrende Natur verbessert; oder endlich wenn sie der vollkommenen

Bruno selbst, und nicht etwa des Raymund Lullus, war; obgleich die Schriften dieses vom Bruno mit ihren bloßen Titeln ohne den Namen des Verfassers citirt zu werden pflegen.

wesen Natur und ihrem Fleiße nachahmt und nacheifert *).

Die eigentliche Mnemonik hat dreyerley zu untersuchen: erstlich, was für Subjecte die Erkenntniß habe und von welcher Beschaffenheit? zweytens, welche Formen und von was für Art gebildet werden müssen? drittens, wie das Organon zu brauchen sey, wodurch die Seele leichter und geschickter wirkt? Auch dieß soll in dem *libro primo Clauis magnae* perfectissime ausgeführt seyn; hier giebt Bruno daher nur die Hauptmomente an. Das erste Subject der Erkentniß ist die Fähigkeit der Einbildung befruchtet mit den Eindrükken der äußern Gegenstände. Primum subiectum est technica extensio, siue sinus in phantastica facultate ordinatus, ex speciebus receptaculorum consitus, quae ex animae fenestris influxere. Hier komt alles darauf an, daß die Gegenstände bestimt und deutlich wahrgenommen, und die Wahrnehmungen von der Seele aufbewahrt werden, damit sie nach Belieben dem Bewußtseyn vergegenwärtigt, und das Chaos der Phantasie von der Denkkraft bearbeitet und geordnet werden können. Bruno ertheilt nun hierzu mehrere Regeln in seiner Kunstsprache, die auf unsere heutige logische Sprache zurückgeführt nichts enthalten, was ausgezeichnet zu werden verdiente **). Was wir Urtheilen und Schließen nennen, ist ihm das Bilden der Formen, und sein Organon enthält Vorschriften, das Urtheilen und Schließen zweckmäßig zu richten und zu sichern, und dadurch eine wahre Erkentniß (rememorationem et memoriam) zu bewirken. Er sondert neun Aeußerungen der Seele, welche zu

dies

*) Ars Memoriae *Jordani Bruni* fol. 1—8.

**) Ibid. fol. 9—19.

dieſer Erkentniß concurriren: a) die vorhergehende Intention, wenn irgend ein äußerer oder der innere Sinn von einem Objecte bewegt wird; b) die Anreizung der Einbildungskraft (prouocatio imaginationis), die hierdurch unmittelbar oder mittelbar erfolgt; c) die paſſive Affizirung (motus paſſiuus) der Einbildungskraft, wodurch ſie zur Unterſuchung angetrieben wird; d) die active Bewegung der Einbildungskraft (motus actiuus), wodurch ſie nun wirklich unterſucht; e) die Beurtheilung (ſcrutinium), zu deren Behufe die Einbildungskraft unterſucht; f) die Vorſtellung eines merkwürdigen Begriffs (Imago vtpote ſpecies memorabilis); g) die Vorſtellung des Grundes, wodurch dieſer Begriff vor andern merkwürdig wird (Intentio imaginis, nempe ratio, qua memorabilis efficitur in praeſentiarum aliis excluſis); h) die Darſtellung jener Vorſtellung, wodurch ſie vergegenwärtigt wird (Praeſentatio illius intentionis, quod intentio illa praeſens efficiatur); endlich die Entſcheidung, daß die dargeſtellte Vorſtellung jenes merkwürdigen Begriffs mit dieſem ſelbſt übereinſtimme (Iudicatio, qua apprehenditur, eam eſſe intentionem illius imaginis). Unter dieſen neun Aeußerungen iſt die Beurtheilung (ſcrutinium, diſcerniculum) die vornehmſte, und ſie macht das eigentliche Inſtrument (Organon) der Denkkraft aus. Bruno vergleicht ſie mit einem Stocke in unſerer Hand, womit wir einen Haufen Caſtanien aus einander rühren, um — eine gewiſſe Caſtanie herauszufinden. Eſt *ſcrutinium* quidam *numerus*, quo cogitatio tangit modo ſuo ſpecies conſeruatas, eas pro ſua facultate *diſterminando*, *disgregando*, *colligendo*, *applicando*, *immutando*, *formando*, *or-*

dinando, inque seligendam vnitatem referendo. Dieß wird von Bruno umständlicher ausgeführt *). Hernach folgen eigentlich topische und mnemonische Regeln im gewöhnlichen Sinne, durch Figuren erläutert, die mir unverständlich sind, und deren Enträthselung die Mühe auch wohl nicht belohnen würde **). Unter andern kommen hier vor: *Imagines facierum*, Signorum ex *Teutro* Babylonico, quae ad vsum praesentis artis quam commode trahi possunt ***). Bruno zeigt hier, wie man aus den gemeinen Bildern der Sonne, des Mondes, der Planeten und der Zeichen des Thierkreises, in Verbindung mit den damit verknüpften astrologischen Meynungen, neue Ideen zu Kunstwerken schöpfen könne, und giebt selbst bey jedem mehrere Sujets für die bildende Kunst an, die zum Theile durch die unglaublich schöpferische Phantasie desselben sehr sinnreich und schön erfunden sind; weßhalb ich ausdrücklich darauf aufmerksam mache. Am Ende sind noch angehängt: *Iordani Bruni* Nol. *Ars breuis et expedita* ad Eundem Sereniss. Galliarum Regem. Aenigma et Paradigma. — *Ejusd. Ars brevis alia* pro rebus diuersorum ordinum ad ordinem proprium referendis atque potenter retinendis, quod aegre aliae praestare valent artes. — *Ejusd. Ars alia breuis* ad verborum rerumque memoriam ****). Diese sämtlichen Artes sind sehr kurz, und nehmen nur ein paar Blätter ein; sie enthalten die Mnemonik des Bruno aenigmatisch oder paradigmatisch in lateinischen Versen mit Erläuterungen in Prosa.

Das

*) Ibid. fol. 20 sq.

**) Ibid. fol. 32 sq.

***) Ibid. fol. 51 sq.

****) Ibid. fol. 75 sq.

Das ganze metaphyſiſche Syſtem, das Bruno in dem Werke de vmbris idearum entwickelt hat, iſt im Weſentlichen kein anderes als der Plotinismus, auf welchen er ſich auch oft ausdrücklich bezieht. Ich habe ſchon anderswo erinnert, daß dieſer auf Pantheismus hinaus läuft. Bruno hat aber das Verdienſt, ihn geläutert, ihn reiner und conſequenter dargeſtellt zu haben. Mit noch ungleich mehr Vollendung und Beſtimtheit iſt der Pantheismus in einigen andern ſpätern Schriften von ihm vorgetragen, von denen ich weiter unten mehr ſagen werde. Das Werk de vmbris idearum iſt übrigens unter ſeinen topiſch mnemoniſchen eines der verſtändlichſten.

Ein viertes hierher gehöriges Buch des Bruno iſt die Explicatio triginta ſigillorum und Sigillus ſigillorum, das ohne Jahrzahl und Druckort erſchienen, und dem Hrn. von Chateauneuf gewidmet iſt. Wahrſcheinlich iſt es um dieſelbe Zeit mit den ſchon angezeigten Werken geſchrieben, da ſich Bruno darin auf das Werk de vmbris idearum bezieht. Außer der Dedication iſt ihm auch eine Epiſtel an die Univerſität zu Oxford vorgeſetzt, worin B. ſeine Bemühungen für die Philoſophie und die Lulliſche Kunſt empfiehlt, und um Prüfung derſelben bittet, wiewohl nur um eine echt philoſophiſche Prüfung. Das Ganze iſt ein Gewebe von allegoriſchen Künſteleyen und Spielereyen, um die topiſch mnemoniſchen Regeln und ihre Anwendung zu verſinnlichen *).

Die

*) Philothei *Jordani Bruni*, Nolani, *Explicatio triginta ſigillorum*, ad omnium ſcientiarum et artium inuentionem, diſpoſitionem et memoriam. Quibus adiectus eſt *Sigillus ſigillorum* ad omnes animi operationes com-

Die Sigilli ſind Zeichen, Merkbilder, um daran gewiſſe Ideenreihen, oder Verbindungen und Verhältniſſe

parandas et earundem rationes habendas maxime conducens. Et non temere *ars artium* nuncupatur; hic enim facile inuenies, quidquid per logicam, metaphyſicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breues, theoretice inquiritur. Der Sigillus ſigillorum hat den beſondern Titel: Philothei *Jordani Bruni*, Nolani, *Sigillus ſigillorum*, ad omnes animi diſpoſitiones comparandas habitusque perficiendos accommodatus. Was Bruno für einen hohen Begriff von dieſem Buche hatte, mag ſein Epiphonem an daſſelbe auf der Rückſeite des erſten Titelblatts beweiſen:

Procede magne liber, quem non magnum
Reddit conferta denſitas voluminum!
Nusquam contemnens pauperum tuguria
Diuertito ad ſuperbas fores principum.
Tu non miniſter cruentorum numinum
Cunctis ſedati fructus gerens animi,
Nulli abigendus, acceptandus omnibus,
Praeterquam Diis geniis myſantropon (μισανθρωπων)
Incaede tutus et in oras Heſpheri,
Oppoſitique in partes perge Bosphori,
Extremosque axis mundi inuerſi cardines.
Officioſum cunctis, nulli noxium,
Cum ſenſim laſſus ahiget enſiferos,
Non te repellet mundus ſero ſapiens.

Aus der Dedication an Hrn. von Chateauneuf erhellt, daß Bruno das Buch in England ſchrieb und herausgab, während er im Hauſe jenes lebte. Er ſagt: Muſarum partus iſte non ignobilis *in tua celeberrima aula editus* tibi, illuſtriſſime Domine, ſacratur. Ipſae enim — per Italum alumnum, in ſepoſita Britannia, Gallicum, ipſumque regium, hoſpitium repperere. Vale illumque ſatis tibi alligatum ſcias, cui Angliam in Italiam, Londinum in Nolam, totoque orbe ſeiunctam domum in domeſticos lares conuertiſti. Auch die Typen und das Papier ſind von engliſcher Form und Fabrik. Hiernach

niſſe von Ideen zu knüpfen. Das erſte Merkzeichen iſt das Feld (Campus), als allegoriſches Bild der Phantaſie, ſofern dieſe den Boden für das Mannichfaltige der Gegenſtände ausmacht; das zweyte iſt der Himmel (coelum) als Merkbild kosmiſcher oder geographiſcher Ideen; das dritte die Kette (cate-

nach ließe ſich vielleicht die Epoche des Aufenthalts des Bruno in England fixiren. Sie fiele nehmlich nach dem Jahre 1582 und vor 1585; denn das Buch de vmbris idearum, das 1582 erſchien, citirt Bruno in den vorliegenden (S. Explicat. Catenae Sigill. III), und im J. 1585 war er gewiß in Paris. — Die Art, wie Bruno ſich und ſein Werk der Univerſität zu Oxford ankündigte und empfahl, iſt im höchſten Grade prahleriſch. Man leſe nur die Prädicate, die er ſich ſelbſt beylegt: Ad excell. *Oxonienſis Academiae* Procancellarium, clariſſimos doctores atque celeberrimos magiſtros, Philotheus *Jordanus Brunus*, Nolanus, magis laboratae Theologiae Doctor; purioris et innocuae ſapientiae Profeſſor; in praecipuis Europae academiis notus, probatus et honorifice exceptus philoſophus; nullibi praeterquam apud barbaros et ignobiles peregrinus; dormitantium animorum excubitor; praeſumtuoſae et recalcitrantis ignorantiae domitor; qui in actibus vniuerſis generalem philantropiam proteſtatur; qui non magis Italum, quam Britannum, marem quam feminam, mitratum quam coronatum, togatum quam armatiſſ., cucullatum hominem quam ſine cuculla virum, ſed illum, cuius pacatior, ciuilior, fidelior et vtilior eſt conuerſatio, diligit; qui non ad peruſtum caput, ſignatum frontem, ablutas manus, et *circumciſum penem*, ſed (vbi veri hominis faciem licet intueri), ad animum ingeniique culturam maxime reſpicit; quem ſtultitiae propagatores et hypocrituncli deteſtantur; quem probi et ſtudioſi diligunt, et cui nobiliora plaudunt ingenia: excellent. clariſſimoque Acad. Oxon. Procancellario cum Praecipuis eiusdem Vniuerſitatis S. P. D.

(catena) als Merkbild der Weltordnung in der Gradation der Wesen; das vierte ist der Baum (arbor), als Merkbild der Erfindung und Beurtheilung, wo wir erst auf die Wurzeln (Originalprincipien, Ursachen und Elemente), dann auf den Stamm (das eigentliche Wesen), die Zweige, (die Vermögen und Eigenschaften, die Blätter (Accidenzen und äußern Umstände) die Blüthen und Früchte (Thätigkeiten und Wirkungen der Dinge) zu achten haben; das fünfte ist der Wald (sylva) als Merkbild einer Menge von Gegenständen, die mit einander vereinigt sind u. w. Solcher Sigillen zählt Bruno dreyßig *) auf mit den nöthigen Figuren und Erklärungen. Unter den übrigen sind auch folgende: Zeuxis seu Pictor (sigill. XII), Phidias seu sculptor (XIII), Daedalus (XIV), Propagator (XV), Numerator (XVI), Centurio (XVII), Rota Figuli (XXI), Alea (XXIV), Circei campi, horti et antra (XXVI), Claustrum Cabbalisticum et Templum (XXVIII) u. a.

Der Sigillus sigillorum ist eine kurze, zum Theil allegorische und sehr poetisch ausgedrückte, wiewohl in Prosa verfaßte, Darstellung derselben metaphysischen und topisch mnemonischen Ideen des Bruno, die ich oben ausgehoben habe. Doch muß ich bemerken,

*) Ich vermuthe, daß das Buch: Liber triginta statuarum, dessen Bruno in einer andern Schrift, deren ich unten mit Mehrerm gedenken werde (de Monade, Numero et Figura p. 128), als eines nicht herausgegebenen (non editi sed scripti) erwähnt, nie wirklich gedruckt worden. Wahrscheinlich aber war oder ist der Inhalt desselben ganz dem der Explicatio triginta sigillorum ähnlich.

ken, daß dieſe Darſtellung mir ungleich klarer, kräftiger, unterhaltender, und in mehren Puncten vollſtändiger ſcheint *), als ſie in dem Werke de vmbris ideārum iſt. Sie beſteht aus zwey Theilen. Der erſte enthält außer den Grundbegriffen vom menſchlichen Denkvermögen und dem Verhältniſſe deſſelben zum Univerſum überhaupt eine Zahl Cautelas für den richtigen Gebrauch jenes, und eine Beſchreibung der fünf Stufengrade (progreſſionis graduum) in denen es ſich äußert als Sinn, Einbildung, Verſtand, Vernunft eines Sinnenweſens, und als reine

*) Zur Probe der Schreibart des Bruno in dem Sigillo ſigillorum mag gleich der Anfang dienen: Haec mihi inter alia, diuinus ille Spiritus, qui ſordidis vnquam non conquieuit ingeniis, inſinuauit. Haeſitanti tibi, et ad rem ipſam penitus inflammanti, illud principio intentandum, vt ipſum, a quo excitaris exterius et incitaris interius, primum proximumque Deum colas, principem magnifices, numen inuoces et lumen aſpicias. Tria ſubinde in arte humana omni eſſe debere memento. Singula 1) ſapienter, priusquam fiant, excogitentur; 2) mature ſtrenueque expediantur; 3) ea quae excogitata expromptaque ſunt, ſeruentur atque viriliter defendantur. Hinc tres Deos artibus omnibus praeſidere tradit antiquitas, *Palladā*, *Vulcanum* et *Martem*. Haec eſt opificia quaedam hominum trinitas *Jovi* ſummo rerum architecto ſemper adſtans; ita vt quemadmodum trinitas tota ad Iovem, ita Vulcanus et Mars ad Palladem. Horum trium in arte diuina regnantium tria quoque in natura videmus eſſe veſtigia. *Palladis* veſtigium: ordo, quo res diſponuntur; *Vulcani:* velox progreſſus et promta quaſi ad partum properatio; *Martis:* ſtructura a generantibus tradita genitis. Ita ſingula quoque a perenni fonte 1) effluunt, 2) naſcuntur, 3) dum originem ſuam repetunt, in eundem refluunt; 1) fiunt, 2) adoleſcunt, 3) perficiuntur. Vnde Idem principium, medium et finem vocauit Orpheus.

reine Vernunft, die sich über alles Körperliche erhebt. Dann folgt eine Lehre de multiplici contractione. Unter Contraction versteht Bruno eine außerordentliche Spannung irgend eines geistigen Vermögens, oder einer Thätigkeit desselben, wodurch außerordentliche Wirkungen hervorgebracht werden können, welche Spannung nach seiner Meynung eigentlich eine Zusammenziehung der Kraft oder Thätigkeit in sich selbst ist. So bewirkte das einsame Leben, welches Zoroaster, Pythagoras, Jesus, Raymund Lullus, und — Paracelsus eine Zeitlang führten (oder ihre contractio loci, wie es B. nennt), daß sie sich zur göttlichen Weisheit erhoben. Mittelst der Zusammenziehung des Horizonts zum Centrum durch die Spannung der Phantasie vermag der Geist in entfernte Gegenden, wie die Seele des Hermotim, umher zu schweifen. Die Spannung des Glaubens oder die Contraction desselben macht, daß man Berge versetzen kann. Die Spannung der Zärtlichkeit gegen den Vater gab dem stummgebohrnen Sohne des Krösus die Sprache. Auch bey andern Fähigkeiten und Affecten zeigt Bruno dasselbe, oft sehr sinnreich, und räth hernach jene Contraction insbesondre in Ansehung des Erkentnißvermögens unter den gehörigen Bedingungen und Einschränkungen als ein Mittel zur wahren Philosophie an.

Der zweyte Theil des Sigillus sigillorum hat zum Zwecke, Regeln anzugeben, um den Geist von der Materie abzuziehen, und zur reinen Betrachtung zu gewöhnen. Bruno zeigt hier zuvörderst vier innere Regierer und Bildner der geistigen Thätigkeit (quatuor internos actuum rectores): die Liebe, die Kunst, die Magie, und die Mathematik.

tik. Dann giebt er vier Hauptobjecte an, das Licht, die Farbe, die Figur, und die Form, die auf vierfache Weise analogisch nach den verschiedenen Graden der Betrachtung, metaphysisch, physisch, logisch, und moralisch zu untersuchen sind. Der Begriff der Form überhaupt veranlaßt ihn, die mannichfaltigen einander untergeordneten Classen derselben, von der Urform an, aus welcher sie zuletzt hervorgehn, zu entwickeln. Die Form überhaupt scheidet sich zunächst in eine dreyfache (progressus primae formae in ternarium): a) die Urform (ὑπερουσία, superessentia), die von dem höchsten Gipfel der Stufenleiter der Wesen sich zur untersten Tiefe der Materie herab erstreckt, und in der metaphysischen Welt der Quell aller Ideen, der Urheber aller Formen, und das Princip aller Semen und Keime der Natur ist; b) die Form der physischen Welt, welche die Spuren der Ideen (vestigia idearum) der Oberfläche der Materie aufdrückt, und gleichsam ein Urbild in zahllosen entgegenstehenden Spiegeln vervielfältigt; c) die Form der vernünftigen Welt, welche die Schatten der Ideen (vmbras idearum) für die Sinne numerisch individualisirt, und für den Verstand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Urform heißt Seyn, Güte, Einheit; in der metaphysischen Welt ist sie ein Ding, ein Gutes, Princip der Mehrheit (ante multa); in der physischen Welt offenbart sie sich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt entspringt sie aus Dingen, Gütern, und Individuen.

Die Formen der Naturdinge lassen sich wieder unter zwölf Gattungen bringen: Species, Figurae,

gurae, Simulacra, Similitudines, Imagines, Specta, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres, Sigilli. Nachdem Bruno dieſe namentlich aufgezählt hat, ſetzt er hinzu: Horum differentiam et diſtinctionem non a Grammatiſta, nec a vulgari Philoſopho perquiras; ſed per temet ipſum meditare; nos etenim ſi haec per alia nomina explicare velimus, progreſſum nunquam terminandum adoriemur. Synonimiam enim puram in nominibus nullam eſſe credimus. Quisque igitur pro ſua facultate differentiam ad duodenarium multiplicandam pertentet. Von jenen zwölf Naturformen kann wieder eine jede mit allen übrigen verbunden werden, z. B. Speciei ſpecies, Figurae ſpecies, Simulacri ſpecies u. w., und ſo kommen hundert vier und vierzig untergeordnete Naturformen heraus, die Bruno in einer beſondern Figur darſtellt. Ich will noch erinnern, daß er die Naturformen, von denen hier die Rede iſt, indumenta intrinſecae formae nennt.

Den zwölf Gattungen der Naturformen entſprechen zwölf Gattungen von Formen der Sprache und der Urtheile: Reſolutio, Compoſitio, Additio, Diminutio, Capitis ſimilitudo; Transpoſitio, Abſtractio, Concretio, Denominatio, Etimologia, Interpretatio, Conſonantia. Jede derſelben kann wieder mit den zwölf übrigen, wie bey den Naturformen, verbunden werden, ſo daß abermals hundert vier und vierzig untergeordnete Sprech- und Denkformen entſpringen, die den hundert vier und vierzig untergeordneten Naturformen correſpondiren; z. B. Reſolutio reſolutionis, Reſolutio Compoſitionis, Reſolutio Additionis u. w. Drittens ſtatuirt Bruno auch zwölf Gattungen von Formen der Dinge überhaupt,

die

die das ſind, was die Kategorieen des Ariſtoteles und der neueſten Philoſophen; ja er behält die zehn Kategorieen des Ariſtoteles bey, und fügt nur noch Motum und Cauſam hinzu. Auch dieſe haben wieder dieſelbe Zahl von Unterarten, wie die obern Gattungen der Formen. Eben ſo werden die Acte des Vorſtellens und Begreifens (Intentiones animi) auf zwölf Formen zurückgeführt, ſo wie auch die ſittlichen Gegenſtände. Die Formen jener ſind: Genus, Definitio, Proprietas, Accidens, Oppoſitio, Modalitas, Aequipollentia, Conſequentia, Diſtributio, Comparatio, Diuiſio, Diſtinctio. Die Formen dieſer ſind: Iuſtitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia, Lex naturalis, Lex diuina, Lex gentium, Lex ciuilis, Neceſſarium, Honeſtum, Vtile, Delectabile.

B. nimt ferner Formen der Formen, und Fundamente der Formen an, und zwar allemal wiederum zwölf. Durch die erſteren wird diſtinguirt, getheilt, zuſammengezogen, beſchränkt, definirt, beurtheilt. Unter ihnen ſelbſt verſteht B. folgende Erkenntnißbeſtimmungen: primario vel ſecundario, abſolute vel reſpectiue, actu vel potentia, ſimpliciter vel ſecundum quid, intrinſece vel extrinſece, vere vel apparenter, per ſe vel per accidens, communiter vel proprie, neceſſario vel contingenter, mediate vel immediate, naturaliter vel attributiue, principaliter vel reductiue. Die Fundamente der Formen werden in zwey Claſſen unterſchieden: a) in die nächſten (proxima), die bey der Erkenntniß aller Dinge zum Grunde liegen, und b) in die erſten (prima), die nicht bloß die Erkenntniß, ſondern auch das Weſen der Dinge begründen. Jene ſind: Si eſt, Quid eſt, Ex quo eſt, Quantum eſt,

Qua-

Quale est, Vbi est, Quando est, Quomodo est. Cum quo est, Circa quod est, Ad quid est, Quia est. Vermuthlich sind diese Fundamente der Formen hier in transcendental logischer Hinsicht vom B. aufgestellt; hingegen oben, wo er eben dieselben als Formen der Dinge überhaupt angiebt, in metaphysischem Betrachte. Die ersten Fundamente der Formen sind: Diuinum et Supersentiale, Ideale, Intelligentiale, Cosmicum, Daemonicum, Sensituum, Vegetatiuum, Primum Compositum, Elementum, Mos, Ratiocinium, Sermo.

Außer allen jenen Formen, welche auch zum Behufe der Topik und Mnemonik gekannt und studirt werden müssen, giebt es noch zwölf Prosecutores der Wissenschaften, nehmlich: a) vier Indices: Sensibile, Imaginabile, Rationabile, Intelligibile; b) vier Testes, ohne welche nichts bewiesen werden kann: Abstractio, Contractio, Numerus, Mensura; c) vier Directores: Similitudo, Proportio, Ordo, Symmetria. So werden endlich hervorgebracht die vier verlangten Wirkungen der Ars artium und des Sigillus Sigillorum: Inuentio, Dispositio, Iudicium, Memoria.

Diese ganze Formenclassification des B., so wie die darauf von ihm erbaute Topik und Mnemonik, kritisiren sich selbst. Das Willkührliche, Gekünstelte, Unrichtige, Unlogische und Spielende derselben fällt in die Augen. Es ist erstaunlich, wie das grillenhafte Vorurtheil für die Lullische Kunst einen sonst als Metaphysiker so tiefsinnigen und consequenten Denker so arg blenden, und in so mäandrische Gänge eines endlosen Labyrinths verführen konte. Das Wunderlichste ist dabey, daß B. mit dieser seiner verwickelten

und

und endlosen Kunst, die, wie seine folgenden logischen Schriften beweisen werden, durch ihn immer noch verwickelter wurde, die Theorie des logischen Denkens und der rhetorischen Darstellung noch gar sehr zu vereinfachen und zu erleichtern wähnte.

Zur Einleitung in das Werk de triginta Sigillis schrieb Bruno noch einen andern kleinen Tractat: Noua et completa Ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi *). Der Zweck desselben sollte seyn, auf eine populärere Art die allgemeinen Regeln zur Erleichterung, Stärkung und Sicherung des Gedächtnisses anzugeben, so daß Niemand, der nur mittelmäßiges Talent hätte, von dem Vortheile der neu erfundenen Mnemonik ausgeschlossen würde. Der Tractat besteht aus zwey Theilen, von welchen der erste die mnemonische Theorie, der andre die Praxis betrifft.

In der Theorie handelt Bruno erstlich von der Art und Weise, die inneren Sinne, hauptsächlich die Phantasie und den Verstand, die gleichsam die Pforten zum Gedächtnisse sind, zu bilden. Er unterscheidet vier innere Sinne, die er mit vier kleinen Kammern

*) Philothei *Jordani Bruni*, Nolani, recens et completa *Ars reminiscendi* et in phantastico campo exarandi, ad plurima in triginta sigillis inquirendi, disponendi, atque retinendi implicitas nouas rationes et artes introductoria. Ohne Druckort, Jahrzahl und Dedication, aber mit einer sehr bescheidenen Vorrede, an deren Schlusse Bruno sagt: Caetera, quae in prohemiis et ampullatis exordiis solent proponi, praetermittimus. Der Tractat ist mit ähnlichen Typen und auf ähnlichem Papier gedruckt, wie der Sigillus Sigillorum; also auch in England herausgegeben.

mern (cellulis) vergleicht, aus deren einer man in die andre geht. Der erste nach den Peripatetikern sogenannte gemeinschaftliche Sinn (sensus communis) hat seinen Sitz im vordern Theile des Gehirns; der zweyte erstreckt sich bis zum Mittelpuncte desselben und ist die Wohnung der Phantasie; der dritte, der an jenen grenzt, ist der Ort des Verstandes, und der vierte der Aufenthalt des Gedächtnisses. Bruno verlangt, daß die Ordnung der Geistesthätigkeiten sich nach dieser Lage der innern Sinne richten solle, so daß man successiv von der einen zur andern vsque ad vltimum memoriae cubile übergehe. Das vornehmste Vermögen für das Gedächtniß ist der Verstand, sofern er Begriffe aus Bildern der Phantasie, die aus den Empfindungen der Sinne entwickelt werden, dem Gedächtnisse überliefert. Der Verstand ist also ianua, introitus et clavis vnica cubilis memoriae. Was bestimt und deutlich vom Verstande gedacht und erkant wird, wird auch desto leichter und sicherer im Gedächtnisse behalten werden. Dann erörtert Bruno die Lehre von den Subjecten und Formen (subiectis et adiectis s. formis) der Erkentniß. Jene sind entweder (im mnemonischen Betrachte) composita naturalia, oder semimathematica, oder verbalia positiua. In Ansehung der erstern werden z. B. folgende Regeln gegeben: Der Substanz nach müssen solche Subjecte gewählt werden, die für das Auge empfindbar sind, z. B. Steine, Bäume, oder Kunstwerke, als Säulen, Statuen; der stetigen Größe nach solche, die nicht zu groß sind und das Gesicht zerstreuen, auch nicht zu klein und sich dem Gesichte entziehen; der discreten Größe nach solche, die als Gattungsmerkmale dienen, damit die Mehrheit der Individuen leichter gefaßt werde.

Die

Die bloß mathematischen Subjecte (pure mathematica) werden schwer gefaßt und behalten; man kann hier dem Verstande und Gedächtniße nicht anders zu Hülfe kommen, als lediglich durch die Ordnung, daß man in der Geometrie vom Triangel zum Quadrat, Fünfeck, Sechseck u. w., eben so in der Arithmetik von kleinern Zahlen zu größern und von einfachern Verhältnissen zu zusammengesetztern, fortschreitet. Daher ist es rathsam zur Erleichterung des Gedächtnißes, Naturgegenstände mit den mathematischen Begriffen zu verbinden, und das sind die semimathematica, die Bruno meynte. Z. B. Um die Decas zu behalten, kann man zur Bezeichnung des Eins ein Lineal überhaupt, der Zwey ein hölzernes Lineal, der Drey ein eisernes, der Vier ein ehernes, der Fünf ein silbernes, der Sechs ein goldenes, der Sieben ein seidenes, der Acht ein tuchenes (pannea), der Neun ein lederenes (coriacea), der Zehn ein Lineal von Fell (pellicea) nehmen. Auch schlägt er statt jener Zeichen vor (1) die Werkzeuge des Ackerbau's, (2) der Schmiedekunst, (3) des Krieges, (4) des Schneiderhandwerks, (5) des Metzgerhandwerks, (6) des Gartenbau's, (7) der Kochkunst, (8) der Medicin, (9) des Barbierens, (10) des Begrabens. Man verzeihe mir, daß ich diese mnemonische Vorschläge des Bruno hier anführe; ich thue es mit einer gewissen Wehmuth; sie sind ein lehrreiches Beyspiel, welch ein kindischer Kleinigkeitskrämer auch ein großer Kopf werden kann, der von einem Vorurtheile inficirt ist, das seiner Natur nach zur Kleinigkeitskrämerey verleitet. Inzwischen fiel doch dem Bruno, gleich nachdem er diese Vorschläge gethan, ein, wie ich zu seiner Ehre nicht verschweigen darf, daß man zu Zeichen der Dekas — die zehn

Fin-

Finger brauchen könne *). Wegen der Regeln die verbalia positiua angehend verweist hier Bruno auf seine Clauis magna. Auch die Vorschriften für die Formen der Gegenstände der Erkenntniß zur leichtern Fassung und Behaltung dieser sind den obigen ähnlich. Z. B. die Gegenstände müssen so gestellt werden, daß sie am meisten in's Auge fallen, und wenn ihrer eine Mannichfaltigkeit ist, daß sie am geschwindesten unterschieden und doch auch übersehen werden können. Man muß sich bemühen, daß durch die Gegenstände Bewunderung, Furcht, Liebe, Hoffnung, Abscheu und andere Affecten erregt werden; eben dadurch prägen sie sich eher und tiefer dem Gedächtniße ein. Vor der Gleichheit und Aehnlichkeit hat man sich hier am meisten zu hüten. Bruno macht hiervon eine interessante Anwendung auf das Erlernen einer Sprache, und ertheilt mehrere nützliche Winke zur Erleichterung des Sprachunterrichts bey Kindern. Der zweyte Theil des Tractats, die Praxis, ist sehr kurz, und B. sagt darin nichts weiter, als daß die obigen vorgetragenen Regeln zur Beförderung theils des Wortgedächtnißes, theils des Sachgedächtnißes angewandt werden müßten. Angehängt ist hier wieder eine Ars alia breuior et expeditior ad verborum memoriam in einem Aenigma in Versen mit einer prosaischen Erklärung.

Weil Bruno die Lullische Kunst immer weiter verfolgte und entwickelte, hauptsächlich aber, weil er seinen Aufenthaltsort so oft veränderte, und auf keiner Akademie länger als einige Jahre lehrte, so kann es nicht

*) Auch setzt B. hinzu (Theor. P. II. cap. 4.): Rem fusius, quam par esse videtur artis dignitati, explicuimus.

nicht befremden, daß faſt an jedem Orte, wo er gelehrt hat, ein paar Bücher über die Lulliſche Kunſt von ihm erſchienen ſind. Denn wo er als wandernder Gelehrter hinkam, ſah er ſich genöthigt, erſt die Lulliſche Kunſt anzupreiſen, und auf eine ſolche Art zu charakteriſiren und darzuſtellen, die ihm für ſeine dermalige Abſicht die zweckmäßigſte ſchien; welche Gelegenheit er zugleich benutzte, um ſeine weiteren in jener gemachten Erfindungen zur Notiz des Publicum's zu bringen. Auch während er in Wittenberg lebte, gab er mehrere die Lulliſche Kunſt betreffende Schriften heraus, die ſich an die oben erwähnten Werke anſchließen, ſich auf dieſelben beziehen, und zum Theile Fortſetzungen davon ſind.

Die erſte dieſer Schriften handelt de Lampade combinatoria Lulliana, und iſt dem akademiſchen Senate zu Wittenberg zugeeignet *). Die lange Dedications-

*) *Jordanus Brunus*, Nolanus, *de lampade combinatoria Lulliana.* Ad infinitas propoſitiones et media inuenienda, ad dicendum et argumentandum juxta modum habitus, quo ſaltem quiſpiam de quocunque ſubjecto deſcriptivam quandam et qualemcunque quid nominis habeat rationem. Eſt et vnica clauis ad omnium Lullianorum (cujuscunque generis) operum intelligentiam, et non minora plurima Pythagoricorum Cabaliſtarumque myſteria conſequenda etc. Ad ampliſſimum Vitebergenſis Academiae Senatum. Witebergae a. 1587. 8. Ich will hier aus der Dedicationsepiſtel noch folgende Stelle einrücken: Vos me ſuscepiſtis, acceptaſtis et mecum ad hanc vsque diem benigniſſime tractaſtis: hominem quippe nullius apud vos nominis, famae, aut valoris, *e Galliae tumultibus elapſum*, nulla principum commendatione ſuffultum, nullis, quae vulgus ſuſpicere ſolet, externis inſignitum ornamentis, *neque in veſtrae religionis dogmate probatum vel interrogatum*; ſed tantum

tionsepiſtel enthält auſſer einer Lobrede auf den Raymund Lullus und deſſen Kunſt, durch deren Studium ſich Nicolaus Cuſanus, Theophraſtus Paracelſus, Cornelius Agrippa von Nettesheim u. a. zu ausgezeichneten Philoſophen gebildet hätten, eine Reihe von Dankſagungen an den Senat und alle einzelne mit Namen angeführte Mitglieder

quod non hoſtili, ſed tranquillo generalique philantropia praeditum ſpiritum, *Philoſophicaeque profeſſionis titulum prae me tuli et oſtendi, ſolum quod in Muſarum curia alumnus eſſem:* vobis ſatis eſſe potuit, vt dignum exiſtimaretis, qui gratiſſimis vlnis a vobis exciperetur, *in Album referretur Academiae*, et in adeo nobiliſſimorum doctiſſimorumque numero computaretur, vt non veluti priuatam ſcholam, non praeſeruatum quoddam conuenticulum, ſed, quod *Germanicas Athenas* decet, vere *vniuerſitatem* agnoſceremus. Aus dieſer Stelle erhellt: 1) daß Bruno von Paris ſich unmittelbar nach Wittenberg begab; 2) daß er in Wittenberg nicht förmlicher Apoſtat wurde, und zum Proteſtantismus übergieng; denn dieſe Dedicationsepiſtel iſt geſchrieben, nachdem B. ſchon ein Jahr in Wittenberg geweſen war; 3) daß er zwar in Wittenberg gelehrt habe, und unter die Univerſitätsverwandten aufgenommen, aber nicht wirklich als Profeſſor angeſtellt worden ſey. Eine andere Stelle eben dieſer Dedicationsepiſtel beweiſt jedoch ausdrücklich, daß Bruno in England, und namentlich in Oxford, ſich aufgehalten hatte, ehe er nach Wittenberg kam. Er ſagt hier: Jam quamuis ea in veſtro proponi videretis auditorio, quae licet itidem in regiis *Tholoſae*, *Pariſiorum*, et *Oxoniae* auditoriis *obſtrepuerint prius*, neque vlla ratione aliquod Theologiae religionisue genus in rei veritate oppugnent, vt mihi eruditiores quosque adſtipulaturos perpetuo certe ſcio; quia noua, non hactenus recepta ete. — non naſum intorxiſtis — in me non eſt ſcholaſticus furor excitatus; ſed — alienum velut aegrotantem ſpiritum medica quadam arte atque pacientia compreſſiſtis, vt ea ipſa, quae vos palam pro longanimi quadam benignitate non arguiſtis, ego ipſe ex animo reprobarim. —

der desselben für die Humanität, womit B. von ihnen aufgenommen und begünstigt worden war. In der Einleitung rechtfertigt sich Bruno gegen die Grammatisten wegen der neuen unlateinischen Terminologie, deren sowohl Lullus sich bedient habe, als auch er sich bediene, und die bey der gänzlichen Neuheit der Methode unvermeidlich sey *). Das Buch selbst übrigens ist nichts weiter, als eine umständlichere Erläuterung des kleinern Werks de compendiosa architectura et complemento artis Lullii, das ich oben beschrieben habe. Bruno giebt kurze Erklärungen von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen; vergleicht diese mit dem Alphabet, dem Syllabicum, und dem Dictionarium; dann stellt er dieselben neun Elementarbegriffe mit den dazu gehörigen absoluten und relativen Prädicaten und Fragen (S. oben S. 719.) unter den ersten neun Buchstaben des Alphabets als Zeichen auf, erörtert diese genauer, und fügt die übrigen Regeln und Figuren mit den nöthigen Scholien hinzu, nur ungleich zahlreicher und detaillirter.

Die zweyte Schrift des Bruno, die er ebenfalls zu Wittenberg ausgearbeitet, und dem damaligen Kanzler der dortigen Universität, Georg Mylius, gewidmet hat: De progressu et lampade venatoria Logicorum, ist eine allegorische Vorstellung der Logik und ihrer Anwendung unter dem Bilde einer

*) Ibid. prooem. cap. 1. Nouarum intentionum repertorem antiquam persequi sermonis formam, rara et inaudita vulgaribus consuetisque dictionibus in quibusdam propositis aperire, nil aliud est praeterquam vt manibus impalpabilia contrectare.

ner Jagd *). Die Gegenstände der menschlichen Erkentniß machen ein weitläufiges oft sehr unwegsames verwachsenes dornichtes Gehege (Campus) aus. In der Mitte dieses Geheges ist ein Thurm (turris), auf welchen alle Gänge aus dem Gehege zulaufen, und der das Object überhaupt bezeichnet, mit welchem sich die Speculation beschäfftigt. Die nächsten Felder (agri) um diesen Thurm her sind Accidens, Proprium, Species, Genus, Definitio. Diese nebst dem Objecte überhaupt sind das Ziel der Jagd. Der Jäger (Venator) ist der Mensch, und zwar bald als Theologe, bald als Physiker, als Metaphysiker, als Moralist, als Rechtsgelehrter, als Rhetor u. w. Das Wild (venatile) ist die Auflösung eines dialektischen Problems. Die Jagdhunde (Canes) sind von zwiefacher Art, theils leichtfüßigere und schnellere (Plaudi), theils langsamere aber stärkere (Molossi). Von der ersten Art sind die Inductionsschlüsse (Paradigmen), von der andern die Syllogismen; jene haschen das Wild leichter, besonders das niedere Wild, lassen es aber oft wieder laufen; diese hingegen halten das Wild, besonders das Hochwildpret, das ihnen jene zugeführt, oder wenigstens im Fliehen aufgehalten haben, fest, und machen die Jagd erst recht einträglich. Das Netz (rete) ist das zur Fertigkeit ausgebildete Vermögen, Propositionen zu wählen und zu Syllogismen zu vereinigen, um darin das Wild fangen zu können. Zur Entdeckung des Wildes ist auch eine Warte (specula) erfoderlich. Diese besteht darin, daß man den Gegenstand der

*) *Jordanus Brunus*, Nolanus, *de progressu et lampade venatoria Logicorum.* Ad promte atque copiose de quocumque proposito problemate disputandum. Anno 1587. 8.

der Untersuchung erst gehörig sondert und läutert, um ihn mit desto größerer Klarheit betrachten zu können; daß man denselben hernach in seinen absoluten Wesen und relativen Beziehungen erwäge, und sowohl auf seine eigenthümliche Natur als seine Verschiedenheit von andern Dingen Rücksicht nehme. Da das Gehege, in welchem die Jagd gehalten wird, oft ein Dickicht ist, in welchem sich das Wild verbirgt, so bedarf es auch eines Scheidungsmittels (hasta discretiua), nehmlich der Distinction. Die ganze Allegorie wird beschlossen mit einer ausführlichen Beschreibung der Felder, die zunächst um den Thurm im Gehege liegen. Ich brauche wohl kaum hinzuzusetzen, daß B. bey jedem einzelnen allegorischen Bilde die logischen, topischen und mnemonischen Regeln anbringt, die sich damit verbinden ließen. Auch von den Schlußarten in den drey ersten syllogistischen Figuren kommen gleich im Anfange des Werks noch vor der eigentlichen Allegorie Embleme vor.

Die dritte Schrift des Bruno: De specierum scrutinio et Lampade combinatoria Raymundi Lullii *), ist ein bloßer Abdruck der vorher bemeldeten: De lampade combinatoria Lulliana, außer daß hier ein Dedi-

*) *Iordanus Brunus*, Nolanus, *de specierum scrutinio et Lampade combinatoria Raymundi Lullii*, Doctoris Heremitae omniscii, propemodumque diuini. Pragae. Excudebat Georgius Nigrinus. Anno 1588 8. Dieß Specierum scrutinium nebst den beyden vorhergehenden Werken des Bruno, sind wieder abgedruckt in den Opp *Raymundi Lullii*; Argentinae 1598. 8. p. 682 sq. Nach Brucker Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 39 stehn sie auch in den Opp. *Raym. Lullii*; Argentor. 1651.

Dedicationsschreiben, wie ich schon bemerkt habe, an Don Guilelmus a Sto Clemente, spanischen Gesandten bey Kayser Rudolph II., vorgesetzt ist, und die Tafeln der neun Elementarbegriffe, ihrer absoluten und relativen Prädicate, und die Figuren zur Bezeichnung der mannichfaltigen Verbindung dieser, voran geschickt sind, deren Inbegriff Bruno eigentlich unter dem Specierum scrutinium versteht.

Die letzte von Bruno selbst herausgegebene topisch mnemonische Schrift handelt: De imaginum, signorum et idearum compositione, in drey Büchern *). Die Dedicationsepistel an Hrn. von Elkow rühmt den Werth der Lullischen Kunst für die Philosophie und die Erweiterung der Erkentniß überhaupt.

*) *Iordani Bruni*, Nolani, de imaginum, signorum et idearum compositione, ad omnia inuentionum, dispositionum et memoriae genera *libri tres*. Ad illustrem et generosiss. *Ioan. Hainricum Haincellium Elcouiae Dominum*. Mit dem Motto: *Credite et intelligetis*. Francofurti ap. Ioan. Wechelum et Petrum Fischerum consortes 1591. 8. Meine Beschreibung und Darstellung dieses Werks ist unabhängig von dem schätzbaren Auszuge des Hrn. Fülleborn (Beyträge zur Gesch. d. Philos. St. VII. S. 57 ff.) gemacht worden. Da ich Gelegenheit hatte, die übrigen ähnlichen Schriften Bruno's in chronologischer Ordnung kennen zu lernen, und Hr. F. diese nicht kannte, so ist es gar kein Verdienst, wenn ich den Sinn des Bruno bestimter und deutlicher gefaßt habe, als er in jenem Auszuge des Hrn. F. angegeben ist. Uebrigens gestehe ich ebenfalls, daß auch mir in diesem Werke des Bruno, wie in den vorher beschriebenen, vieles räthselhaft ist, und pflichte dem Urtheile des Hrn. F., daß das Ganze für vanae species velut aegri somnia zu halten sey, insofern völlig bey, als es sich auf topische und mnemonische Künsteleyen bezieht.

haupt. Das ganze Werk Gottes, der Natur und der Vernunft, sagt B., besteht in der Idee, Imagination, Adsimilation, Configuration, Designation und Notation. Nach der Analogie dieser ahmt die Natur die Wirksamkeit der Gottheit auf eine bewundernswürdige Weise nach, und der menschliche Verstand wetteifert wiederum mit der Natur. Wer bemerkt nicht, aus wie wenig Elementen die Natur so viel schafft? Sie bewirkt dieß dadurch, daß sie jene Elemente mannichfaltig stellt, ordnet, verbindet, bewegt, anfügt, und so die verschiedenen Formen aus den Tiefen der Möglichkeit zum wirklichen Daseyn erhebt? So ist auch dem Menschen nichts leichter, als das Zählen, a) daß Eins, Zwey, Drey, Vier sind; b) daß Eins nicht Zwey, Zwey nicht Drey, Drey nicht Vier sind; c) daß Eins und Zwey gleich Drey, und Eins und Drey gleich Vier sind. Hierauf reducirt sich alles Wahrnehmen, Erkennen, und Behalten. Alles unser Erkennen aber, d. i. alle Thätigkeit unseres Verstandes ist entweder selbst bildlich, oder doch nicht ohne Bild. Wir verstehn nichts, wenn wir nicht zugleich Bilder (phantasmata) anschauen; oder wir erkennen nichts in einer gewissen Einfachheit, Selbstbestande und Einheit, sondern alles nur in der Zusammensetzung, der Vergleichung, der Mehrheit der Merkmale, mittelst der Unterscheidung und Reflexion. Bey dieser Beschaffenheit unsers Verstandes muß auch seine Thätigkeit derselben entsprechen. Er muß bey der Untersuchung, Erfindung, Beurtheilung, Anordnung, Erinnerung sich nicht von dem Spiegel entfernen, der die Bilder der Gegenstände zurückwirft. Wenn die Natur diesen Spiegel uns rein und plan vorhält, und durch die Kunst innerhalb des Horizontes der Vernunft das Licht

der Regeln uns leuchtet; so werden wir durch den Gebrauch dieses Lichtes und die Klarheit und Deutlichkeit der Bilder zur höchsten Wahrheit und Glückseligkeit gelangen, deren die menschliche Natur fähig ist. Zur Ergänzung der hierzu erforderlichen Theorie bestimte Bruno das gegenwärtige Werk.

In dem ersten Buche charakterisirt er die verschiednen allgemeinen Gattungen der Bezeichnung; hernach erörtert er die Bedingungen, unter welchen Objecte vergegenwärtigt, geordnet, und die Bilder derselben eingeprägt und wieder dargestellt werden; endlich zeigt er, wie man Tafeln der verschiedenen Gemeinbegriffe mache, und entwirft selbst solche Tafeln (atria, campos), die nach seinem Vorgeben alles enthalten sollen, was nur gesagt, gewußt und eingebildet werden kann, alle Künste, Sprachen, Werke und Zeichen. Aus diesem Buche will ich Einiges ausheben, das zur Erläuterung des Inhalts der vorher von mir beschriebenen Werke des Bruno nützen kann.

Das Ding ist entweder metaphysisch, oder physisch, oder logisch; so wie es drey Principien alles Vorhandnen giebt, Gott, Natur und Kunst; und drey Wirkungen, eine göttliche, natürliche und künstliche. Alles was nicht nach Nothwendigkeit, sondern absichtlich wirkt, muß vorher eine Vorstellung von dem zu bewirkenden Gegenstande haben. Diese Vorstellung, wenn sie der Natur vorher gehend gedacht wird (ante naturalia), heißt Idee (idea); in der Natur selbst ist sie Form oder Spur der Ideen (forma siue vestigium idearum); ist sie der Natur folgend (post naturalia) und von ihr entlehnt, so

heißt

heißt ſie Verſtand oder Begriff, wird in den erſten und zweyten (concreten und allgemeinen Begriff) unterſchieden, und auch wohl Schatten der Ideen genannt (vmbra idearum). Die Ideen gehen als die Urſachen der Dinge vor den Dingen her; die Spuren der Ideen ſind die Dinge ſelbſt oder ſie ſind in den Dingen; die Schatten der Ideen ſind vor den Dingen ſelbſt oder nach den Dingen. In eben dem Verhältniſſe, wie die Naturdinge vollkommner ſind, als die Schatten der Ideen, iſt die Uridee, das principium effectiuum ſupernaturale ſubſtantificum ſupereſſentiale, vollkommner, als die Natur.

Die Dinge (entia) überhaupt (mit Ausſchluß des ſupereſſentiellen Princips) können alſo eingetheilt werden: in eigentliche Dinge, die wirklich ſind (res, quae ſunt), und in Merkmale von Dingen (ſigna, indicationes); oder, was hiermit einerley iſt, in Subſtanzen und Accidenzen (Materie und Form). Die Unterſuchung des Bruno geht nun nicht die eigentlichen Dinge an, ſondern bloß die Merkmale oder Zeichen derſelben. Daß durch die letztern eigentlich die Mannichfaltigkeit aller Dinge nach ihren Formen hervorgebracht wird, muß dem bald einleuchten, der nur einigermaßen die uns überall anſprechende und die Formen der Dinge bezeichnende Natur betrachtet hat. Denn die Materie trägt nicht ſo viel zur Production eines beſtimten Naturdinges bey, als die Idee und Form. In dieſem letztern Principe (der Idee) läuft Alles zuſammen und macht eine Einheit aus; in eben dieſem aber und durch dieſes wird auch wiederum Alles in ſeine Gattungen, Arten und Individuen vertheilt. Zum

Beweise dient, daß dieselbe Nahrung im Hunde zur Substanz und zum Samen des Hundes, im Menschen zum Samen des Menschen, im Affen zum Samen des Affen wird, vermöge der in jedem gegenwärtigen und wirksamen Idee, die gar nicht von den Dingen getrennt, sondern auf's innigste mit ihnen vereinigt ist. Daher ist es auch der Zweck der Untersuchung des Bruno in Beziehung auf den Verstand und das Gedächtniß Alles als Eins, und Eins als Alles darzustellen. Der Verstand und das Gedächtniß sollen der Idee oder Form der Natur correspondiren. Der Zusammenhang der Untersuchung über die Materie und ihre Formen überhaupt wird vom Bruno folgendermaßen bestimt: Wenn man jenseit der Natur (supranaturaliter) das Eine Unendliche, das intensiv ein Ganzes überall, und ganz im Unermeßlichen ist, erkant hat; so kann man sich dieß Eine auf gleiche Weise als extensiv unendliches Universum, das in verschiedenen Theilen und in verschiedenen Orten körperlich wahrnehmbar ist, vorstellen; hernach die Formen der Substanz (als objectiv) und die Accidenzen, die wirklich in der Substanz gefunden werden; dann folgt die Vernunftordnung der Welt subjectiv (ordo mundi rationalis) nach der Analogie der Natur, von der sie ein Schatten, so wie die Natur selbst ein Bild und eine Spur des Göttlichen ist.

Die Natur also erwägt hier Bruno gleichsam als einen lebendigen Spiegel, in welchem wir die Bilder der Naturdinge, die Schatten des Göttlichen, erblicken. Dieser Spiegel enthält die Idee (Form) als sein Caussalprincip, wie die Vorstellung des Objects im Verstande des Künstlers der Grund ist,

der

der die Arbeit desselben bestimt. Die Natur enthält aber die Idee als die Substanz selbst; denn die Materie ist nichts weiter (wenn wir nicht an dem Aristotelischen Begriffe derselben kleben wollen) als eben diese Substanz, die aus sich selbst zahllose Formen im unendlichen Wechsel hervorlockt, d. i. nichts weiter als die Idee (Form) überhaupt. Man kann aber die Idee der Natur in zwölf Gattungen scheiden, durch die sie für den Verstand erkennbar wird: 1) Idee (Idea), als das metaphysische Princip, die Form überhaupt, deren Grund supernaturalistisch ist; 2) die Spur (vestigium), die Form der physischen Welt (Natur); 3) Schatten (vmbra), die Form des Universum's im Verstande; 4) Note (nota), alles, was aus den nächsten oder entfernten Gründen, unmittelbar oder mittelbar etwas anzeigt; 5) Charakter (character), was durch Züge von Linien und Puncten etwas bezeichnet z. B. die Buchstaben; 6) Zeichen überhaupt (signum), was Alles umfaßt, wodurch etwas bezeichnet wird; 7) Zeichen insbesondre (sigillum), was einen Gegenstand nach einzelnen merkwürdigern Theilen oder Eigenschaften bezeichnet; 8) Anzeichen (indicium), was nicht die Sache selbst bezeichnet, sondern nur dieselbe ankündigt und darauf aufmerksam macht; 9) Figur (figura), was nicht das Innere, (wie die Idee, Spur, der Schatten), sondern das Aeussere bezeichnet und einen Raum einschließt, wodurch sich die Figur vom Charakter unterscheidet; 10) Aehnlichkeit (simile), eine sinnlich wahrgenommene und in der Phantasie aufbewahrte Form, die mit einem Objecte zusammenstimt; 11) Proportion (proportio), was ein Verhältniß mehrer Dinge ausdrückt; endlich 12) Ebenbild (imago), was völli-

ge

ge oder größere Gleichheit mit seinem Gegenstande bezeichnet, und also noch ausdrucksvoller ist, als die bloße Aehnlichkeit. Alle für den Verstand erkennbare Form der Natur aber, sie mag bezeichnet seyn, wie sie will, muß auf den Gesichtssinn bezogen werden, d. i. überhaupt bildlich seyn. Visus enim spiritualissimus sensuum vniuersorum est. Diese Bilder lassen sich denn nach dem physischen, mathematischen, und logischen Momente unterscheiden und erwägen *).

Nach der allgemeinen Erörterung der Bezeichnungsarten der Natur und ihrer Verschiedenheiten theilt Bruno Regeln mit, wie wir aus gegebenen Zeichen auf die Natur und Eigenschaften der Objecte schließen können, also eine allgemeine Semiotik **), bey der ich aber nicht verweilen will. Er bringt eben diese Regeln auch in lateinischen Versen vor, die aus einem poetischen Werke desselben: Templum Mnemosynes, von dem ich nicht weiß, ob es jemals gedruckt sey, herübergenommen sind. Auch ist zu bemerken, daß diese Regeln ebenfalls von Tönen und der Sprache, als Zeichen der Gedanken, gelten sollen.

Das Vehikel der Bilder ist das Licht, und über dieses macht Bruno einige interessante Bemerkungen, die zugleich seine Vorliebe für den Cabbalismus beweisen. Das Licht überhaupt ist eine an sich unsichtbare Substanz, die durch das Unermeßliche verbreitet ist, allen Theilen des Universum's einwohnt, und durch eine gewisse Verbindung und Mischung mit der Finsterniß in ein empfindbares Licht übergeht (in lucem sensibilem demigrat). Es ist fehlers

*) *Iord. Brunus* de compos. imag. lib. I. cap. 5.

**) Ibid. lib. I. cap. 8.

lerhaft, wenn man jenes reine und einfache Licht überhaupt mit diesem zusammengesetzten empfindbaren Lichte z. B. dem Sonnenlichte, verwechselt. Nun ist unsere Seele nicht nur, sondern auch die Weltseele, mit jenem reinem geistigen Lichte begabt worden, und darauf gründet sich das Vermögen der innern Sinne, Gestalten abwesender Dinge im Wachen und im Traume wahrzunehmen, ohne alle Mitwirkung des Sonnenlichts oder gemeinen Feuers. Dadurch ist der Mensch im Stande, sich nicht nur die wirkliche Welt im Innern seines Geistes zu vergegenwärtigen; sondern auch durch Vergleichung und mannichfaltige Zusammensetzung der wahrgenommenen Merkmale sich eine zahllose Menge neuer Gegenstände, eine eigene Phantasieschöpfung, hervorzurufen. Eben dieses Vermögen ist auch die Quelle aller Bilder. Will man es nicht Licht nennen, so mag man es den Sinn der Sinne oder Spiritus phantasticus heißen. Es sammelt, begreift, verbindet die Formen, zieht daraus neue Begriffe, und legt diese im Gedächtnisse nieder. Bruno betitelt es daher auch die Scheune der Formen (horreum specierum), zu welcher die Begierden, Neigungen und Affecten die Schlüssel, oder Thürhüter, oder Thüren sind, wie es komt. So wie die Formen der Natur objectiv nicht ohne Materie und ein gewisses Subject bestehen; denn alles Zusammengesetzte erfodert Materie, Größe, und Ort; so können auch die Vorstellungen der äußern und innern Sinne nicht ohne ein wahres oder eingebildetes Subject, und die zusammengesetzten realen oder eingebildeten Vorstellungen nicht ohne Ort und Bedingungen desselben seyn. Es giebt hierin zwischen dem äußern und innern Sinne eine Analogie, die vom B. weiter ausgeführt wird.

Hier-

Hiernach schreitet Bruno zur sinnbildlichen Darstellung seiner topischen und mnemonischen Regeln und Kunstgriffe fort, die ich nicht ganz verstehe, und, wenn ich sie verstände, doch hier ohne zu große und unnütze Weitläufigkeit nicht deutlich und vollständig schildern könte. Die Oerter (loci) der Begriffe heißen ihm Atria, und er zählt deren vier und zwanzig auf mit Haupt-Wörtern nach der Ordnung des Alphabets bezeichnet, jedoch so, daß die Bezeichnung ganz willkührlich ist. Jedes Hauptwort oder jeder Hauptbegriff liefert durch die Association Nebenbegriffe, die auf eine regelmäßige Weise um jenes herum in Fächer gestellt sind, und das Atrium in seiner Entwickelung repräsentiren. Das Ganze ist eine Probe, wie man überhaupt durch gewisse gegebene oder willkührlich angenommene Begriffe zu andern mit jenen verwandten und zusammenhangenden Begriffen gelangen könne. Z. B. das erste Atrium ist *Altare*. Dadurch gerathe ich auf den Begriff des Feuers (beym Opfer), des Opferschwerdtes, des Ofens, worin Feuer ist u. w.; und diese Begriffe führen wieder auf andere Nebenvorstellungen. Ein andres Atrium ist *Carcer*. Dieß erweckt die Begriffe Schmutz (im Gefängnisse), Frösche, alte Weiber, Papagoyen, Psalter, Beil, Strick, Ketten, Grabstein u. w. Auf die Atria folgen noch mannichfaltigere und verwickeltere Figuren, um die verschiedenen künstlichen Zusammensetzungen der Begriffe darzustellen, die wiederum zum Theile mit Stellen aus dem Templum Mnemosynes erläutert sind.

Im zweyten Buche des Werks führt Bruno auf: imagines duodecim principum, welche die secundaren und mittlern Urheber, Bezeichner, und Geber aller Dinge sind unter der Herrschaft des Bes-

sten,

sten, Größten, Unaussprechlichen und Unvorstellbaren. Diese zwölf Fürsten sind die Planeten, die Sonne, die Erde, und der Mond, denen Bruno, durch die Analogie der Götternamen derselben verleitet, die Pallas, den Aeskulap, Cupido, und Apollo beyfügt. Er zeigt auf dieselbe Weise, wie bey den obigen Atriis, welch eine Mannichfaltigkeit von Begriffen durch die Vorstellung von diesen erzeugt werden könne, wenn man sie in astronomischer, astrologischer, physikalischer, mythologischer, historischer, moralischer Hinsicht betrachtet, und vollends, wenn man diese Gesichtspuncte mit einander verbindet und vermischt. Daß Bruno die Planeten, Sonne, Mond, Erde u. s. w. als die Vermittler zwischen der Gottheit und der sublunarischen Welt ansah, muß man sich aus seinem astrologischen und magischen Aberglauben erklären, von dem er im geringsten nicht frey war. Er sucht sogar, diese seine astrologische Vorstellungsart zu rechtfertigen *). Indessen werden hier die duodecim principes nur zu topischen Zwecken benutzt.

Das dritte Buch ist ganz ähnlichen Inhalts mit der Explicatio triginta sigillorum, außer daß dort sigilla von neuer Erfindung angegeben werden. Es kommen auch hier manche Ideen von Kunstwerken vor, die für Künstler brauchbar seyn können, wenn man diesen zumuthen dürfte, Sujets in Büchern der Art aufzusuchen.

Nach dieser Charakteristik der topisch mnemonischen Schriften des Bruno, so viele deren mir bekant geworden sind, gehe ich nunmehro zu denen über, die sein eigentliches metaphysisches und physikali-

*) cf. Ibid. lib. I. cap. 5.

kalisches System im Zusammenhange enthalten, und durch welche er sich einen unsterblichen Namen in der Geschichte der Philosophie erworben hat. Die erste derselben hat den Titel: De la causa, principio et Vno, und besteht aus fünf Dialogen, deren Inhalt vom Bruno selbst in einer kurzen Uebersicht angegeben ist *). Vor wenig Jahren hat Jacobi, einer

*) *Giordano Bruno*, Nolano, *de la causa, principio et Vno.* A l'illustrissimo Signor di *Mauuissiero.* (von Chateauneuf). Stampato in Venetia Anno 1584. 8. Den Druckort Venedig halte ich für erdichtet, da weder Verleger noch Drucker genannt sind, auch die Approbation der Censur fehlt, und Bruno damals wahrscheinlich in England lebte. Ich vermuthe, daß sowohl dieses Werk, als auch das in demselben Jahre und unter demselben angeblichen Druckorte herausgekommene: *De l'infinito Vniuerso et Mondi*, zu Paris appresso *Antonio Bajo* gedruckt und verlegt sind, wo das Werk de gl' Heroici furori im folgenden Jahre erschien. Dieß letztere stimt völlig in Ansehung der Typen, des Papiers und Formats mit jenen beyden überein. Am Schlusse der Dedication sagt Bruno: Io dumque, qual nessun giamai poté accusar per ingrato, nullo vituperó per discortese, et di cui non é chi giustamente lamentar si possa; Io odiato da stolti, dispreggiato da vili, biasimato da ignobili, vituperato da furfanti, et persiguitato da genii bestiali; Io amato da sauii, admirato da dotti, magnificato da grandi, stimato da potenti, et favorito da gli Dei; Io per tale tanto favore *da Voi già ricettato, vodrito, difeso, liberato, ritenuto in salvo, mantenuto in porto, come scampato per Voi da perigliosa et gran tempesta:* a Voi consacro *questa anchora, queste sarte, queste fiaccate vele, et queste a me pin care et al mondo future piu pretiose merci*, à fine che per Vostro favore non si sommergano dall' iniquo, turbulento, et mio nemico Oceano. Queste nel sacrato tempio de la fama appese come saran potenti contra la protervia de l'ignoranza et voracitá del tempo; cosi

einer der tiefſinnigſten, edelſten und liebenswürdigſten neuern Weltweiſen, einen Auszug aus ihr geliefert, der den Geiſt derſelben auf eine unübertreffliche Weiſe darſtellt *). Eben hierin glaub ich eine Rechtfertigung zu finden, daß ich der Zeichnung dieſes meines ehrwürdigen Vorgängers folge, da ich vergeblich mehr Verſuche gemacht habe, nicht etwa eine beſſere, ſondern nur eine andere im Verhältniſſe zu jener einigermaßen erträgliche Zeichnung des in dem genannten Werke des Bruno entwickelten philoſophiſchen Syſtems zu Stande zu bringen.

Die Hauptſätze, welche hier ausgeführt werden, ſind dieſe: I. Alles hat ein Princip und eine Urſache, was nicht ſelbſt erſtes Princip und erſte Urſache iſt. So gewiß dieſer Satz iſt, ſo vermögen wir doch nicht, das erſte Princip und die erſte Urſache zu ergründen; wir können kaum die nächſte Urſache und das nächſte Princip der wahrgenommenen Wirkungen entdecken, und hierin

coſſi renderanno eterna teſtimonianza dell' invitto favor Voſtro; a fin che conoſca il mondo, *che queſta generoſa et divina prole inſpirata da alta intelligenza, da regolato ſenſo conceputa, et da* Nolana Muſa *partorita*, per Voi non è morta entro le faſce, et oltre ſi promette vita; mentre queſta terra col ſuo vivace dorſo verraſſi ſuoltando all' eterno aſpetto de l'altre ſtelle lampegianti. — Dann folgen die Argumente der fünf Dialoge. Der erſte enthält eine Apologie des Buchs: La Cena de le Cineri, und endigt ſich mit einer rauſchenden Lobpreiſung der Königinn Eliſabeth von England. Der eigentlich philoſophiſche Inhalt des Werks fängt erſt mit dem zweyten Dialoge an.

*) Jacobi's Briefe über die Lehre des Spinoza S. 261 ff.

in etwas von jenen finden, was man eine zurückgelassene Spur nennen mag. II. Zwischen dem Principe und der Ursache ist ein Unterschied, obgleich beyde häufig verwechselt werden. Das Princip ist der innere Grund eines Dinges, die Quelle seines möglichen Daseyns; die Ursache ist der äußere Grund desselben, die Quelle seines wirklichen gegenwärtigen Daseyns. Das Princip bleibt in der Wirkung, und erhält die Sache in ihrem Wesen. In diesem Sinne vereinigen sich Materie und Form, und unterstützen sich gegenseitig. Die Ursache aber ist außer der Wirkung, und bestimt das äußere Daseyn der Dinge, zu welchem sie sich verhält, wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zum Zwecke. III. Die erste Ursache ist wirkend, zugleich formal und Endursache. Es giebt keine andere allgemein und wirklich thätige, d. i. physisch wirksame erste Ursache, als den allgemeinen Verstand, die erste und vornehmste Kraft der Weltseele, die sich als allgemeine Form des Weltalls offenbart. Diese Kraft erfüllt und erleuchtet das Universum; sie lehrt die Natur ihre Werke verrichten; sie verhält sich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie sich der Verstand des Menschen zur Hervorbringung der Begriffe verhält. Die Pythagoreer nannten diesen allgemeinen Verstand den Reger und Beweger des Alls. Die Platoniker nannten ihn den Werkmeister der Welt. Die Magier den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Formen beschwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er Alles durchschaut, um den Dingen von innen und von außen Ebenmaaß und Haltung zu ertheilen. Dem Empedokles hieß er Unterscheider, weil er

nie

nie ermüdet, die verworrenen Gestalten im Schooße der Materie zu sondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken. Vater und Erzeuger war er dem Plotin, weil er die Samen auf den Acker der Natur ausstreut, und aus seiner Hand zuletzt alle Formen unmittelbar hervorgehn. Mir erscheint er, sagt Bruno, als ein innerlicher Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sprosse hervor; aus der Sprosse treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, aus dem Innern der Zweige die Knospen. Das zarte Gewebe der Blätter, der Blumen, der Früchte, alles wird innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Und von innen ruft er auch wieder zurück seine Säfte aus den Früchten und Blättern zu den Zweigen; aus den Zweigen zu den Aesten; aus den Aesten zu dem Stamme; aus dem Stamme zur Wurzel *). — Wie hier in der Pflanze, so im Thiere, so in Allem. Diese lebendigen Werke können nicht hervorgebracht seyn ohne Verstand und Geist; denn selbst die menschlichen leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie erfodern beydes. Ins Unendliche ist der göttliche Künstler, der inwendige Allge-

*) *Giord. Bruno de la causa, princ. et Vno* p. 40. Da noi si chiama (questo intelletto) artefice interno, perche forma la materia et la figura da dentro, come da dentro del seme ó radice manda et esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i' rami, le formate brancie, da dentro queste ispiega le gemme, da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti, et da dentro a certi tempi richiama gli suoi humori da le frondi et frutti alle brance, dalle brance à gli rami, da gli rami al stipe, dal stipe alla radice. Similmente nel gli animali etc.

Allgegenwärtige, über uns Menschen erhaben: Er, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich und in Allem Alles wirkt.

IV. Man muß aber dreyerley Verstand unterscheiden: a) den göttlichen, der Alles ist; b) den Verstand des Weltalls, der Alles hervorbringt; c) den Verstand der einzelnen Dinge, in welchem alles hervorgebracht wird. Hier sind zwey Extreme, und in der Mitte die wahre wirkende sowohl äußerliche als innerliche Ursache der natürlichen Dinge. Sie ist äußerliche Ursache, weil sie als efficiente Ursache nicht zu den zusammengesetzten und hervorgebrachten Dingen als ein Theil derselben gerechnet werden kann, folglich als außer ihnen betrachtet werden muß. Sie ist innerliche Ursache, weil sie weder an noch außer der Materie geschäfftig, sondern durchaus nur von innen thätig ist.

V. Mit der wirkenden oder efficienten Ursache ist die formale unzertrennlich verknüpft, und von dieser kann wiederum die Endursache oder der ideale Grund nicht gesondert werden. Jede Handlung, die absichtlich geschieht, setzt eine Vorstellung von einem Gegenstande voraus, worauf sie sich bezieht. Dieser Gegenstand aber ist nichts anders, als die Form der Sache, die zu Stande kommen soll. Es müssen also in demjenigen Verstande, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervorzubringen, und mit der herrlichsten Kunst, das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, nothwendig alle jene Dinge nach einem gewissen formalen Grunde früher schon vorhanden

den seyn. Daher muß durchaus eine zwiefache Form angenommen werden: a) diejenige, welche Ursache, aber noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende Ursache ist; b) diejenige, welche den Gegenstand wirklich izt aus der Materie entstehen läßt. Der Zweck der wirkenden Ursache oder die Endursache überhaupt ist die Vollkommenheit des Universum's, welche darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daseyn gelangen; und in diesem Zwecke ergötzt und gefällt sich der Verstand so sehr, daß er nie müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken; welches auch die Meynung des Empedokles gewesen zu seyn scheint. Bruno fügt noch hinzu, daß, so wie die wirkende Ursache im Universum allgemein, in jedem Einzelnen aber und seinen Theilen auch besonders gegenwärtig ist, dasselbige in Absicht ihrer Form und ihres Zweckes statt finde.

VI. Sofern der Verstand, als Eigenschaft der Weltseele, der nächste und letzte Hervorbringer aller natürlichen Dinge ist, sind auch Form und wirkende Ursache nicht zwey eigentlich von einander verschiedene Dinge; sondern gewissermaßen dieselben; eine Einsicht, die der Erkentniß der Principien, als des innersten Grundes der Dinge, näher führt. Wie ist es aber möglich, daß ein und dasselbe Wesen (die Weltseele) zugleich innerer und äusserer Grund, Princip und Ursache seyn könne? B. erläutert dies durch eine Vergleichung. Die Seele befindet sich in ihrem Körper, wie ein Bootsmann in seinem Schiffe. Der Bootsmann, sofern er mit dem Schiffe einerley Bewegung hat, macht einen Theil der

ganzen bewegten Masse aus. Wird er aber betrachtet, sofern er selbst diese Bewegungen verändert, so erscheint er als ein unterschiednes für sich wirksames Wesen. Eben so die Weltseele. Sofern sie das Universum durchströmt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nehmlich den formalen Theil des Weltalls, betrachten. Sofern sie aber alle andere Formen bestimt, und ihre wechselnden Verhältniße gebiert, kann sie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden; sondern sie ist Ursache. Wenn alles belebt, und die Seele eines jeden Dinges seine Form ist, so braucht man sich das Ganze nur nach der Analogie der Theile zu denken, um die Identität der wirkenden, formalen und idealen Ursache zu begreifen. Aber wir haben eine gewisse Abneigung, die Welt als ein durch und durch lebendiges Wesen anzusehen; und doch können wir uns eine Form, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre, eben so wenig als etwas überhaupt ohne Form denken. Bilden kann allein der Geist. Es wäre freylich abgeschmackt und lächerlich, Dinge der Kunst, die nur mittelbare Wirkungen des Geistes sind, für lebendige Formen auszugeben. Der Tisch ist als Tisch, die Kleidung als Kleidung, nicht belebt; da sie aber ihren Stoff aus der Natur haben, so bestehen sie aus lebendigen Theilen. Kein Ding ist so gering und klein, daß nicht Geist in ihm wohnte; und diese geistige Substanz bedarf nur eines schicklichen Verhältnisses, um sich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen. Daraus aber, daß in der Natur Alles bis zum kleinsten Theile aus Materie und Form besteht, und nichts unbelebt ist, folgt noch

keines-

keinesweges, daß Alles, was iſt, eine thieriſche Natur oder ein lebendiges Weſen ſey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, ſind darum, was wir beſeelte Weſen nennen. Aber alle beſitzen der Subſtanz nach Seele und Leben; nur ſind nicht alle im wirklichen Genuſſe des Lebens und der Anwendung der Seele *).

Wenn

*) Ibid. p. 46. *Dicſono:* Mi par udir coſa molto noua; volete forſe, che non ſolo la forma del uniuerſo, ma tutte quante le forme di coſe naturali ſiano anima? *Theophilo:* Si. *Dicſono:* Sono dunque tutte le coſe animate? *Theophilo:* Si. *Dicſono:* Hor chi vi accordara queſto? *Theophilo:* Hor chi potrà riprouarlo con raggione? *Dicſono:* E' commune ſenſo, che non tutte le coſe viuono. *Theophilo:* Il ſenſo più commune non è il più vero. *Dicſono:* Credo facilmente, che queſto ſi può defendere. Ma non baſtarà, a far vna coſa vera, per che la ſi poſſa difendere; atteſo che biſogna, che ſi poſſa ancho provare. *Theophilo:* Queſto non è difficile. Non ſon de philoſophi, che dicono il mondo eſſere animato? *Dicſono:* Son certo molti, et quelli principaliſſimi. *Theophilo:* Hor perche gli medeſimi non diranno le parti tutte del monde eſſere animate? *Dicſono:* Lo dicono certo, ma de le parti principali et quelle, che ſon vere parti del mondo, et tutta in qualſivogla parte di quello; che l'anima degl'animali a noi ſenſibili e tutta per tutto. *Theophilo:* Hor quali penſate voi che non ſiano parti del mondo vere? *Dicſono:* Quelle che non ſon primi corpi, come dicono i Peripatetici, la terra con le acqui et altre parti, le quali, ſecondo il voſtro dire, conſtituiſcono l'animale intiero, la luna, il ſole, et altri corpi; oltre queſti principali animali ſon quei, che non ſono primere parti del' vniuerſo, de quali altre dicono hauer l'anima vegetatiua, altre la ſenſitiua, altre la intellettiua. *Theophilo:* Hor ſe l'anima per queſto, che é nel tutto, é ancho ne le parti; per che non volete, che ſia ne le parti de le parti? *Dicſono:* Voglo; ma ne le parti de le coſe animate. *Theophilo:* Hor quali ſon queſte coſe, che non ſono animate, ó non ſon parte

Wenn alſo Geiſt, Seele, Leben ſich in allen Dingen wieder findet, und nach Graden, was Weſen hat, davon

di coſe animate? *Dicſono:* Vi par che ne habbiamo poche avanti gl'occhi? Tutte le coſe, chè non hanno vita. *Theophilo:* Et quali ſon le coſe, che non hanno vita; al meno principio vitale? *Dicſono:* Per conchiuderla, volete voi, che non ſia coſa, che non habbia anima, et che non habbia principio vitale? *Theophilo:* Queſto é quel ch'io voglio al fine? *Polihimnio:* Dunque vn corpo morto ha anima? dunque i miei calopodii, le mie pianella, le mie botte, gli miei ſpròni, et il mio annulo, et chirotecbe, ſerano animate; la mia toga et il mio pallio ſono animati? *Gervaſio:* Si, meſſerſi, maſtro Polihimnio, perche non? Credo bene, che la tua toga et il tuo mantello é bene animato, quando contiene vn'animal, come tu ſei, dentro; le botte et gli ſproni ſono animati, quando contegnono gli piedi; il cappello é animato, quando contiene il capo, il quale non é ſenza anima; et la ſtalla é ancho animata, quando contiene il cavallo, la mula, ó ver la ſignoria voſtra. Non la intendete coſſi, Theophilo? non vi par, ch'io l'ho compreſa meglio che il dominus magiſter? *Polihimnio:* Cujum pecus? come che non ſi trovano de gl'aſini etiam atque etiam ſottili? hai ardir tu apirocalo, abecedario, di volerti equiparare ad vn archididascalo et moderator di ludo Minervale per mio? *Gervaſio:* Pax vobis, domine Magiſter, ſervus ſervorum et ſcabellum pedum tuorum. *Polihimnio:* Maledicat te deus in ſecula ſeculorum. *Dicſono:* Senza colera; laſciatene determinare queſte coſe a noi. *Polihimnio:* Proſequatur ergo ſua τα dogmata Theophilus. *Theophilo:* Coſſi faró. Dico dunque, che la tavola come tavola non é animata, ne la veſte, ne il cuojo come cuojo, ne il vetro come vetro; ma come coſe naturali et compoſte hanno in ſe la materia et la forma: ſia pur coſa quanto picola, et minima ſi vogla, ha in ſe parte di ſubſtanza ſpirituale, la quale, ſe trova il ſogetto diſpoſto, ſi ſtende ad eſſer pianta, ad eſſer animale et riceve membri di qualſivogla corpo, che comunmente ſe dice animato; perche ſpirto ſi trova in tutte le coſe,

et

davon erfüllt ist; so muß dieser Geist auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft seyn. Dem Wandel und dem Untergange sind allein die äußerlichen Formen unterworfen, welche nicht Dinge, sondern von den Dingen sind; nicht Substanzen, sondern Beschaffenheiten und Umstände derselben. — Bruno untersucht hier aufgenauer das materielle Princip überhaupt, und insbesondre als Potenz betrachtet.

VII. Es scheint nothwendig, zwey Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie ist. Denn so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt; so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel

leis

et non é minimo corpusculo, che non contegna cotal portione in se, che non inamini. *Polihimnio:* Ergo quidquid est, animal est. *Theophilo:* Non tutte le cose, che hanno anima, si chiamano animate. *Dicsono:* Dunque al meno tutte le cose han vita? *Theophilo:* Concedo, che tutte le cose hanno in se anima, hanno vita secondo la sustanza, et non secondo l'atto, et operatione conoscibile da Peripatetici tutti, et quelli, che la vita et anima definiscano secondo certe raggioni troppo grosse. *Dicsono:* Voi me scuoprite qualche modo verisimile con il quale si potrebbe mantener l'opinion d'Anaxagora, che voleva: ogni cosa essere in ogni cosa; perche essendo il spirto ó anima ó forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto. *Theophilo:* Non dico verisimile, ma vero, perche quel spirto si trova in tutte le cose, le quali se non sono animali, sono animate, se non sono secondo l'atto sensibili d'animalitá et vitá, son peró secondo il principio et certo atto primo d'animalitá et vitá, et non dico divantaggio.

leiden, als jenes wirken kann, durchaus angenommen werden. Das Vermögen des Einen ist, zu bestimmen; das Vermögen des Andern, sich bestimmen zu lassen. Um die Materie, abgesondert von der Form, zu betrachten, darf man sich nur an das erste beste Handwerk erinnern, dem immer ein Stoff zum Grunde liegt, welchen zwar die Kunst verschieden gebraucht und formt, der aber doch auch seine eigenthümliche Beschaffenheit hat und behält. So bedarf auch die Natur eines Stoffes für die Form. Jedoch ist hier der Unterschied zwischen dem Stoffe der Kunst und der Natur, daß jener schon durch die Natur gebildet ist, und die Kunst nur seine Oberfläche verändert. Hingegen die Natur wirkt gleichsam aus dem Mittelpuncte ihres Gegenstandes, einer durchaus formlosen Materie; und dieser subjective Gegenstand ist nur ein einfacher, dem sie alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß. Aber was berechtigt uns, eine solche formlose Materie anzunehmen, da sie nirgends gefunden wird, und wir kein Mittel haben, uns von ihrer Realität zu überzeugen? Bruno antwortet auf diese Frage mit einer andern: Fehlt es uns an einem Mittel, die Farben wahrzunehmen, weil wir nicht das Ohr dazu brauchen können? Es bedarf freylich eines andern Sinnes, als des äusserlichen, um das von dem Subjecte der Kunst so ganz verschiedene Subject der Natur wahrzunehmen; indessen das letztere wird durch das Auge der Vernunft erblickt, und diesem kann es nicht entgehn.

VIII. Wie sich die Form der Kunst zur Materie der Kunst verhält, so verhält sich unter der gehörigen Einschränkung auch die Form der Natur zur Materie der Natur. Welche unzählige Men-

ge

ge von Verwandlungen sehen wir nicht die Kunst mit einer einzigen Materie vornehmen! Hier liegt der gefällte rohe Stamm; dort steht ein ausgeschmückter mit dem kostbarsten Geräthe angefüllter Pallast. Aehnliche Verwandlungen zeigt uns die Natur. Was erst Samen war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdenn Brodt — Nahrungssaft — Blut — thierischer Samen — ein Embryo — ein Mensch — ein Leichnam; denn wieder Erde, Stein, oder andere Masse, und sofort. Hier erkennen wir also Etwas, welches sich in alle diese Dinge verwandelt, und an sich immer Eins und Dasselbe bleibt. Es kann also weder Körper seyn, noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten, oder Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich, und gehen von einer natürlichen Form in die andere über; es kann folglich auch nicht körperlich und sinnlich dargethan werden.

Da nun, diesem zufolge, alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehn und in dieselbe zurückkehren; so scheint wirklich nichts beständig, ewig, und des Namens eines Princips würdig zu seyn, als allein die Materie. Die Formen können ohne die Materie, die sie aus ihrem Schooße hervorgehn läßt, und wieder darin aufnimt, nicht bestehn; dahingegen die Materie immer dieselbe und immer gleich fruchtbar bleibt. Darum sind nicht wenige, nachdem sie dem Grunde der natürlichen Formen lange nachgedacht hatten; zuletzt auf den Gedanken gerathen, es wären diese Formen bloße Zufälligkeiten, Beschaffenheiten und Umstände der Materie. Der Materie allein müsse folglich Realität, Vollkommenheit und wirkliches Vermögen zugeschrieben werden; keinesweges aber solchen Dingen, welche deutlich zu erkennen geben, daß

sie

sie weder Substanz, noch Natur, sondern nur Dinge der Substanz und der Natur sind. Dieser Lehre, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Principe macht, war auch der Peripatetische Maure Avicebron zugethan, der die Materie den Gott nennt, in welchem alle Dinge sind. Wirklich muß man in diesen Irrthum gerathen, wenn man nur eine zufällige Form, eine Form der zweyten Gattung, und nicht jene nothwendige, ewige und erste, welche aller Formen Form und Quelle ist, erkennt, die mit den Pythagoreern das Leben und die Seele aller Welt genannt wird.

IX. Aber diese erste allgemeine Form, und jene erste allgemeine Materie, wie sind sie vereinigt, unzertrennlich; verschieden — und dennoch nur Ein Wesen? — Das Princip, welches Materie heißt, kann auf zweyerley Weise betrachtet werden, Einmal als Potenz; hernach als Subject. Wenn wir sie als Potenz betrachten, fallen alle mögliche Wesen auf eine gewisse Weise unter ihren Begriff; und die Pythagoreer, Platoniker, Stoiker u. a. haben sie aus dieser Ursache nicht weniger zu den übersinnlichen, als zu den sinnlichen Dingen gerechnet. Man muß die Materie nicht ganz so ansehen, wie diese Philosophen, sondern sich von ihr als Potenz einen höhern und mehr entwickelten Begriff machen. Gewöhnlich theilt man die Potenz oder das Vermögen in ein actives und ein passives ein. Der active Modus wird hier vorerst beyseit gelassen. In Ansehung des passiven ist zu bemerken, daß er, um ihn nach der Wahrheit zu betrachten, rein und absolut betrachtet werden müsse. Nun ist es unmöglich, einer Sache Daseyn beyzumessen, welcher das Vermögen da zu seyn

gebrä-

gebräche. Letzteres bezieht sich aber so ausdrücklich auf den activen Modus, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den andern nicht seyn kann, sondern beyde sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen da war; so mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht, und erschaffen zu werden, da seyn. Der Begriff der Materie als eines passiven Wesens auf diese Weise gefaßt, läßt sich mit dem Begriffe des höchsten übernatürlichen Princips ohne Bedenken vereinigen, und nicht allein alle Philosophen, sondern auch alle Gottesgelehrte müssen ihre Stimme dazu geben. Die vollkomne Möglichkeit des Daseyns der Dinge kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehn, und eben so wenig nach demselben übrig bleiben. Wenn es eine vollkommne Möglichkeit, wirklich zu seyn, ohne wirkliches Daseyn gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da, ehe sie da wären. Das erste und vollkommenste Princip faßt Alles Daseyn in sich; kann Alles seyn, und ist Alles. Wenn es nicht Alles seyn könnte, so wäre es auch nicht Alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, sind in ihm also ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die andern Dinge, welche seyn und nicht seyn, so oder anders bestimt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblicke, was er in diesem Augenblicke seyn kann; aber nicht alles, was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Was alles ist, was es seyn kann, ist nur ein Einziges, welches in seinem Daseyn alles andere Daseyn begreift. Die übrigen Dinge sind nur was sie sind, und jedesmal seyn können, einzeln, besonders, in einer gewissen Ordnung und Folge. Also ist ein jedes Vermögen eine Handlung,

lung, welche im Principe eingewickelt, ungetrennt, die einfache Handlung des Princips selbst ist, welche in den Dingen entwickelt, zerstreut und vervielfältigt erscheint.

Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls Alles, was sie seyn kann, in der That und auf Einmal; weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt; aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besondern Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeusserlichkeit, ist sie schon nicht mehr, was sie ist und seyn kann; sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins und Dasselbe sind. Da kein Theil des expliciten Weltalls Alles ist, was er seyn kann; wie sollte das aus lauter solchen Theilen bestehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche alles ist, was sie seyn kann, und nichts seyn kann, was sie nicht ist?

Unserm Verstande ist es unmöglich, jenes durchaus und schlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das schlechterdings und durchaus leidende Vermögen ist, zu fassen; wir begreifen weder, wie Etwas alles seyn kann, noch wie es alles ist; denn unsre ganze Erkentniß ist nur eine Erkentniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, welche bey dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, schlechterdings Einzigen auf keine Weise kann angewandt werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichtes, noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem sie beyde äusserste

Enden

Enden zusammen fassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut Dies illuminabitur. *Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius.*

X. Man hat gesehen, daß, indem die Materie als Potenz betrachtet wird, man ihr, ohne der Gottheit zu nahe zu treten, einen höhern Rang anweisen kann, als Plato in seiner Politik und seinem Timäus gethan hat. Man hüte sich nur, die Materie der zweyten Gattung, welche das Subject allein der natürlichen veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt mit einander gemein haben. Aller Anstoß ist alsdenn gehoben, und man wird ohne große Schwierigkeit anerkennen, daß das erste Princip nicht auf eine unterschiedne Weise weder mehr formal noch mehr material sey, welches am Ende zu der Erkenntniß führt, daß der Substanz nach Alles Eins sey.

Was nun die Substanz angeht, so findet sich nicht, daß die Peripatetiker, oder die Platoniker, in Absicht derselben einen Unterschied des Körperlichen und Unkörperlichen gemacht haben; und es kann ein solcher Unterschied auch nur in Beziehung auf die Form statt finden. Die bestehenden verschiedenen Dinge führen uns nothwendig auf ein Princip ihres Bestehens, auf ein einfaches Grundwesen, in welchem alle Unterschiede der einzelnen Formen verschwinden. Wie nun die sinnlichen Dinge zusammen ein Subject des Sinnlichen voraussetzen, so setzen die intelligibeln ebenfalls ein Subject des Intelligibeln voraus. Beyde aber erfodern nothwendig wieder einen Grund, der ihnen gemein sey, weil kein Wesen seyn kann, welches

ches nicht aus einem Daseyn hervorgienge und darauf beruhte, dasjenige Wesen allein ausgenommen, dessen Wirklichkeit in seinem Wesen schon begriffen und vollständig gegeben ist.

Wenn der Körper, wie allgemein zugestanden wird, eine Materie, die nicht Körper ist, voraussetzt, diese also der Natur nach dem körperlichen Daseyn vorhergeht; so ist nicht einzusehn, was die Materie mit denen Substanzen, welche man unkörperlich nennt, so ganz unverträglich machen sollte. Es giebt ja auch der Peripatetiker genug, welche sagen: da in den körperlichen Substanzen ein gewisses formelles und göttliches Etwas angetroffen werde; so müsse ein gewisses materielles Etwas auch in den Göttlichen seyn, damit die Ordnungen der niedern und höhern Dinge in einander greifen, und sich gegenseitig bestimmen können. Auch Plotin sagt in dem Buche von der Materie, daß, wenn sich in der intelligibeln Welt eine Menge und Mannichfaltigkeit von Wesen befinde; so müsse neben dem, was ihre Eigenheiten und Verschiedenheiten bestimme, noch etwas seyn, was sie alle mit einander gemein haben. Dieses, was allen gemein sey, vertrete die Stelle der Materie; was ihre Eigenheit und Verschiedenheit bestimme, die Stelle der Form. Wo keine Verschiedenheit wäre, da wäre keine Ordnung, keine Schönheit und Zierde. Verschiedenheit aber und Ordnung lassen sich nicht denken, ohne daß man zugleich Materie setzt.

XI. Die Materie, welche den unkörperlichen, wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannichfaltiges Wesen, insofern es die Menge der Formen in sich schließt; in sich betrachtet aber schlech-

ter

terdings einfach und untheilbar. Sie ist alles, was sie seyn kann, in der That und auf Einmal; und weil sie Alles ist, kann sie nicht insbesondre seyn. Bruno gesteht, daß es nicht für Jeden leicht zu fassen sey, wie Etwas alle Eigenschaften und keine besitzen; das formelle Wesen von Allem seyn, und doch selbst keine Form haben könne; doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: Non potest esse idem, Totum et Aliquid. Und was sehen wir nicht die Materie vor unsern Augen Alles seyn und werden, ohne daß wir sie nach einer der besondern Contractionen der Form benennen können? Ist sie Luft, Feuer, Wasser, oder Erde? Ja wenn wir auch zu den niedrigeren Gattungen des Individuellen und den bloßen Modificationen der Kunst herabsteigen: wer wird z. B. jene Contraction durch die Form, welche wir Holz nennen; wer wird den Begriff dieser Substanz aus der Vorstellung eines Tisches oder Stuhles herleiten wollen? So nimt die Materie im höchsten Verstande alle Formen an, ohne durch irgend eine dargestellt zu werden. Nullas habet dimensiones, vt omnes habeat. Aber jene Unendlichkeit von Formen, welche sie annimt, nimt sie nicht von einem andern und gleichsam nur äußerlich an, sondern sie bringt sie aus sich selbst hervor. Sie ist nicht jenes prope nihil, wozu einige Philosophen sie haben machen wollen, und darüber mit sich selbst in Widerspruch gerathen sind; nicht ein reines, leeres, nacktes Vermögen, ohne Wirksamkeit, Vollkommenheit und That. Wenn sie für sich selbst keine Form hat, so ist sie nicht davon entblößt, wie das Eis von der Wärme, oder der Abgrund von dem Lichte; sie gleicht der kreißenden Gebährerinn, wenn sie die Frucht aus ihrem Schooße drängt.

Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkentniß außer dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir uns auf diese Weise hinaufschwingen; wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in Allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch sie nur Ein Wesen ausmachen. Diese Einheit zu erkennen ist der Zweck aller Philosophie und Erforschung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehn, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches nie bey der Meynung, jedes Ding sey Körper, entweder einfach, wie der Aether, oder zusammengesetzt, wie die Gestirne und andre Wesen dieser Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieser Meynung suchen die Gottheit nicht außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge; sondern innerhalb der Welt und in den Dingen; und dieses allein macht den Unterschied zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen aus.

Auch Aristoteles und seine Nachfolger lassen die Formen aus dem innern Vermögen der Materie vielmehr hervorgehn, als auf eine andere gewissermaßen äußerliche Weise darin erzeugt werden; aber anstatt das wirksame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben sie es hauptsächlich in der Entwickelung derselben nur erkennen wollen; da doch die vollendete sinnliche und ausdrückliche Erscheinung eines Dinges nicht der hauptsächliche Grund seines eigentlichen Daseyns, sondern nur eine Folge und Wirkung desselben ist. Die Na-

tur

tur bringt ihre Gegenstände nicht, wie die Kunst, durch Wegnehmen und Zusammenfügen, sondern allein durch Scheidung hervor. So lehrten die weisesten Männer unter den Griechen, so die Morgenländer; und Moses, da er die Entstehung der Dinge beschreibt, führt das allgemeine wirksame Wesen also redend ein: Die Erde bringe hervor lebendige Thiere; das Wasser bringe hervor seine Lebendiges. Soviel als überhaupt: es bringe die Materie hervor. Denn bey Moses ist das materielle Princip der Dinge Wasser. Den wirksamen Verstand nennt er Geist. Dieser schwebte auf dem Wasser, und es wurde Schöpfung. Alles geht, durch Scheidung, allmälig aus dem Gewässer hervor.

XII. So ist das Universum Eins, unendlich, unbeweglich. Es giebt nur Eine absolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele ist nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Wesen. Eins das Größte und Beßte, zu dessen Wesen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende, noch Grenze, noch irgend eine letzte Bestimmung zu haben. Es ist also unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil außer ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eignes Daseyn ist. Es kann nicht untergehn, weil nichts ist, worin es übergehen könte. Es kann weder wachsen, noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse passen, so wenig vermindern als vermehren läßt. Es ist keinem Wechsel unterworfen; weder von außen, da ihm nichts äußerlich ist, noch von innen, weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf Einmal

ist. Seine Harmonie ist eine ewige Harmonie und die Einheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es ist nicht Form und ertheilt keine Form oder Gestalt, weil es selbst Jedes und das Gesamte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maaße genommen werden. Es faßt und umfaßt sich selbst nicht, weil es nicht größer ist, als es selbst. Es wird nicht gefaßt und umfaßt, weil es nicht kleiner ist, als es selbst. Es vergleicht sich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eines und ein anderes, sondern Eins und Dasselbe ist.

XIII. Da es Eins und Dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, so ist es nicht zusammengesetzt. Es ist auf gleiche Weise das Gesamte und ein Jedes, Alles und Eins; also Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine Höhe beträgt nicht mehr, als seine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre. In einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie einerley Grenze haben; in dem Weltalle hingegen sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie keine Grenze haben, sondern unendlich sind. Wo kein Maaß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Theile, welche sich vom Ganzen unterscheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre selbst ein Unendliches, als Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die

Stun-

Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblicke unterschieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch Du bleibst immer gleich weit vom Unendlichen entfernt und außer allem Verhältnisse gegen dasselbe, du magst ein Mensch, eine Ameise, oder eine Sonne seyn. Dasselbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Universum ist der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden *). Es ist lauter Mittelpunct, oder sein Mittelpunct ist überall, und sein Umkreis nirgends. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sey der Mittelpunct eines jeden Wesens, Eins in Allem, und derjenige, durch welchen Eines

*) Hr. Jacobi macht zu dieser Stelle folgende Anmerkung (Briefe über die Lehre des Spinoza S. 297): Im Universum ist der Körper nicht vom Puncte unterschieden, weil Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Actus im Unendlichen eins und dasselbe; der Punct aber die Potenz der Linie, die Linie die Potenz der Fläche, die Fläche die Potenz des Körpers ist. Es ist genau dieselbe Vorstellungsart, welche sich im Spinoza findet (S. ebendas. S. 175. die Note). Man würde aber sowohl den Bruno, als den Spinoza sehr übel verstehn, wenn man ihnen die ungereimte Meynung beymäße, es könten Linien aus Puncten, Flächen aus Linien, Körper aus Flächen zusammengesetzt werden. Alle Figuration ist bey ihnen bloße äußerliche Determination durch Bewegung.

Eines Alles ist. Die einzelnen Dinge, welche sich einander unaufhörlich verändern, suchen kein neues Daseyn, sondern nur eine andre Art des Daseyns. Sie sind; aber sie sind nicht Alles, was seyn kann, in der That und zugleich. Dieselbige Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes bestimt, kann nicht zugleich die Form eines Menschen, einer Pflanze, oder sonst eines einzelnen Dinges bestimmen. Alle gehören zu Einem Daseyn; nur nicht auf dieselbe Weise. Das Universum aber begreift nicht allein alles Daseyn, sondern auch alle Modi des Daseyns in sich; es ist alles, was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine schlechterdings einfache Weise. Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruht auf Zusammensetzung, Figur, und andern Modificationen der Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo: es geschehe nichts Neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit außer dem unveränderlichen allgegenwärtigen Einzigen; seine Substanz ist die einzige Substanz; alles außer ihm ist Nichts.

XIV. Die zahllose Menge der Wesen befindet sich also im Weltalle nicht, wie in einem bloßen Verhältnisse oder Ramme; sondern es sind diese Heere der einzelnen Dinge gleich den Säften und dem Blute in dem Leben eines Leibes. Wie die menschliche Seele, untheilbar und nur Ein Wesen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig ist, indem sie zugleich das Ganze desselben zusammenhält, trägt und bewegt; so ist auch das Wesen des Weltalls im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile desselben angesehen

hen werden, gegenwärtig; so daß in der That das Ganze und jeder Theil, der Substanz nach, nur Eins ist. Diese nannte daher Parmenides mit Recht das Eine, Unendliche, Unwandelbare. Und wie auch seine Lehre, von der wir keine recht bestimte und zuverlässige Nachricht haben, übrigens beschaffen gewesen seyn mag; so steht überhaupt doch dieses einmal fest: daß alles, was wir an den Körpern in Ansehung ihrer Bildung, Eigenschaften, Figur, Farbe und anderer Beschaffenheiten verschiedenes wahrnehmen, nichts als äußere Gestalt Einer und eben derselben Substanz sey, eine veränderliche Erscheinung eines unveränderlichen ewigen Wesens; und daß in diesem Wesen alle Gestalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unsichtbaren Glieder. Durch die Entwickelung dieser Glieder wird keine andere neue Substanz hervorgebracht, sondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen gestellt.

Die Bemerkung von den Samen in Absicht der thierischen Glieder gilt auch von der Speise in Absicht der Säfte, des Blutes, des Fleisches, des Samens selbst; eben so wieder von den andern Dingen, welche vor der Speise vorher gehen; und so von Stufe zu Stufe immer weiter hinauf, bis wir zu einem physischen allgemeinen Wesen, und am Ende zu jener ursprünglichen allgemeinen Substanz gelangen, welche Eine und dieselbe für alle Dinge und das Wesen aller Wesen ist. Wie der Künstler seine Materie jedem Maaße, jeder Gestalt und Absicht unterwirft, die Dinge seiner Kunst aber nie die Materie selbst, sondern nur Dinge von und aus dieser Materie werden: so ist alles, was zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört; was

 durch

durch Geburt, Auflösung, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, kein wahrhaftes Wesen, und sein Daseyn kein eigentliches Daseyn; sondern es gehört nur zu den Beschaffenheiten und dem Zustande des Wesens, welches in sich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele, überhaupt das allein Wahre und Gute ist.

XV. Daß allem Zusammengesetzten und Theilbaren etwas nicht Zusammengesetztes und Einfaches zum Grunde liege, und jenes auf dieses zurückgeführt werden müsse, ist eine anerkannte allgemeine Wahrheit. Auch ringt der menschliche Verstand unaufhörlich darnach, diese Einheit zu ergründen, und läßt nicht ab mit Forschen und Streben, bis er entweder sie selbst in den Dingen, oder wenigstens für seine Vorstellung ein Bild der Aehnlichkeit von ihr gefunden hat. So haben Einige, um sich die Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen vorzustellen, jene besondern Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen betrachtet. Andere wollten lieber das substantielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Die erste Ansicht ist die reinere und bessere. Sie gehört der Pythagoreischen Schule, von welcher Plato sich nur aus Eitelkeit entfernte. Denn sicher war es ihm nicht unbekant, daß Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren bestimmen; diese also jenen, nicht jene diesen zum Grunde liegen: oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetzte. Maaß ohne Zahl läßt sich nicht denken; folglich sind die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher, als die geometrischen, um uns durch die Menge der Wesen

sen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist. Unmöglich kann dieses Wesen durch ein eigenthümliches Wort oder sonst auf eine bestimte mehr positive als negative Weise bezeichnet werden. Darum haben es einige Punct, Andere Einheit; wiederum Andere das Unendliche, jeder nach dem Gesichtspuncte, aus welchem es betrachtete, genannt.

XVI. Wie unser Aufsteigen zu demselben, so ist sein Herniedersteigen zu uns. Wir erzeugen durch Zusammenfassen des Mannichfaltigen Einheit des Begriffs; das erste Princip erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt, die Mannichfaltigkeit der Wesen. Es nimt aber dadurch, daß es zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maaß, noch Verhältniß an; sondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Wenn wir also einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere Substanz, sondern die Substanz im besondern wahr.

Wer den Betrachtungen des Bruno bis hieher gefolgt ist, dem kann die Behauptung des Heraklit von der durchgängigen Coincidenz des Entgegengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthalten, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstößig seyn. Von dieser Coincidenz giebt uns nicht allein die Mathematik manche Beyspiele und Beweise; sondern wir finden ihre Wirklichkeit auch auf jedem andern Wege bestätigt. Muß nicht das Principiatum von seinem Principium

allemal wesentlich verschieden seyn? Kälte und Wärme, jedes im niedrigsten Grade, verlieren sich in Eine und dieselbe Eigenschaft, und beweisen die Identität ihres Princips, dessen Modificationen, im höchsten Grade, Resistenz; im niedrigsten, Vereinigung erblicken lassen. Wer sieht nicht, daß Untergehn und Entstehn einerley Quelle haben? Die Liebe des Einen ist der Haß des Andern. In der Substanz und dem innersten Grunde der Dinge ist also Haß und Liebe, Freundschaft und Streit, Eins und dasselbe. Wie das Princip der Begriffe verschiedener und sich einander aufhebender Gegenstände nur Ein Princip der Erkentniß ist; so ist auch das Princip verschiedener und sich einander aufhebender wirklicher Dinge nur Ein Princip des Daseyns. Die Mannichfaltigkeit der Veränderungen eines Subjects verhält sich, wie die Mannichfaltigkeit der Empfindungen durch einen und denselben Sinn.

XVII. Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum, nachzuforschen. Den Punct der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte; sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieß ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.

Das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seligkeit, beruht auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt. Wir ergötzen uns an der Farbe, aber nicht an der einzelnen, sondern an der Vereinigung verschiedener. Es ist eine schwache Rührung, die ein

musikalischer Ton für sich allein zuwege bringt; die Zusammensetzung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines besondern Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff mit der Erkentniß der Quelle aller Erkentniß? Je mehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt; desto richtiger wird unsere Einsicht in das Ganze seyn. Wer dieß Eine faßt, faßt Alles; wer dieß Eine nicht faßt, faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe sich zum Preise des Hohen und Mächtigen; des allein Guten und Wahren; zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Princip — Eins und Alles ist!

Mit dem Werke della causa, principio et Vno, dessen Inhalt ich bisher nach Jacobi's Darstellung desselben angegeben habe, steht in Verbindung ein anderes Werk des Bruno de l'infinito Vniuerso et Mondi. Es ist ebenfalls dem Hrn. von Chateauneuf gewidmet, und in fünf Dialoge abgetheilt *).

Der

*) *Giordano Bruno*, Nolano, *de l'infinito Vniuerso et Mondi* All' illustrissimo Signor di *Mauuissiero*. Stampato in Venetia 1584. 8. Die Dedicationsepistel ist wieder mit Beschwerden über erlittene Verfolgungen angefüllt. Se io, o *illustrissimo Cavalliero*, sagt Bruno, contrattasse l'aratro, pascesse vn gregge, coltivasse vn horto, rassettasse vn vestimento; nessuno mi guardarebbe, pochi m'osservare bono, da rari sarei ripreso, et facilmente potrei piacere à tutti. Ma per essere *delineatore del campo de la natura, follecito circa la pastura*

Der erste enthält eine Reihe von Gründen für die Unendlichkeit des Universum's, theils aus der Natur dieses selbst, theils aus der Natur der obersten schaffenden Ursache. Bruno bemerkt zuvörderst, daß das Princip der Gewißheit der Erkenntniß nicht in den Sinnen liegen könne, weil die Wahrnehmungen dieser zu unbeständig und trieglich sind, und durch die Vergleichung des einen Sinnengegenstandes mit dem andern, des einen Sinnes mit dem andern, sich eine nur comparative Wahrheit herausbringen läßt, die sich nach der Verschiedenheit der Subjecte verschieden modificirt. Der Beweis für die Unendlichkeit des Universum's kann daher allein durch Schlüsse aus Vernunftbegriffen geführt werden. Die Argumente, deren sich Bruno für seinen Satz bedient, sind im Wesentlichen folgende:

Mies

stura de l'alma, vago de la coltura de l'ingegno, et dedalo circa gl' habiti de l'intelletto: ecco che chi addocchiato me minaccia, chi osservato m'assale, chi giunto mi morde, chi compreso mi vora; non é vno, non son pochi, son molti, son quasi tutti. — Cossi (Signor) gli santi numi disperdano da me qué tutti, che ingiustamente m'odiano; cossi mi sia propicio sempre il mio Dio; cossi favorevoli mi sieno tutti governatori del nostro mondo; cossi gl' astri mi facian tale il seme al campo et il campo al seme, ch' appaja al mondo vtile et glorioso frutto del mio lavoro, con risveglar il spirto et aprir il sentimento à quei, che son privi di lume: come io certissimamente non fingo; et se erro, non credo veramente errare, et parlando et scrivendo non disputo per amor de la vittoria per se stessa; (perche ogni riputatione et vittoria stimo nemica a Dio, vilissima et senza punto di honore, dove non é la verità); ma per amor della vera sapienza et studio della vera contemplatione m'affatico, mi crucio, mi tormento. —

I. Niemand kann sich einbilden, daß das Universum irgendwo aufhöre. II. Mit dem Aristoteles zu behaupten, daß das Universum begrenzt sey, um in sich selbst existire, ist unschicklich; denn gerade das in sich selbst Bestehen kann nur dem unendlichen Universum zukommen. III. Eben so wenig läßt sich annehmen, daß das begrenzte Universum in keinem Orte existire; indem hieraus folgen würde, daß es gar nicht existirte, weil alles Körperliche und Unkörperliche in einem Orte seyn muß auf körperliche oder unkörperliche Weise. IV. Nimt man an, daß der Raum eine Grenze habe, so ist das Epikurische Argument unwiderleglich. Wird nehmlich an der Grenze des Raums ein Pfeil abgeschossen, so fliegt dieser entweder vorwärts oder nicht; im erstern Falle erstreckt sich der Raum noch über die angenommene Grenze hinaus; im andern Falle wird die Bewegung des Pfeils durch etwas Körperliches jenseit der angenommenen Grenze des Raums gehindert, und dieses muß wiederum in einem Raume seyn. V. Die Aristotelische Definition des Raums (er sey die Grenze der einander umschließenden Körper), paßt nicht auf den ersten, größten und allgemeinsten Raum; auch wird hier der Ort bloß mathematisch, und nicht physisch genommen; und zwischen dem Enthaltenden und dem Enthaltenen, das sich innerhalb jenes bewegt, muß nothwendig Raum seyn. Erklärt man aber den Raum, um die Begrenztheit des Weltalls zu behaupten, für das Bloße Leere, so setzt man das Weltall in das Nichts. VI. Wenn in dem Raume, in welchem sich gegenwärtig das Weltall befindet, dieses nicht existirte, so würde derselbe leer seyn; wo also das gegenwärtige Weltall nicht existirt, da ist ein Leeres. Der leere Raum jenseit des Weltalls ist aber einerley mit dem

dem leeren Raume, in welchem die Welt ist; die Fähigkeit (attitudine), die dieser hat, hat auch jener; sie hat also Wirklichkeit (atto), weil keine Fähigkeit jemals ohne Wirklichkeit ist; und da im Ewigen Wirklichkeit und Möglichkeit nicht verschieden sind, so ist der mögliche Raum außer dem Weltalle auch wirklich. VII. Dazu komt, daß keiner unserer Sinne der Existenz des unendlichen Weltalls widerspricht, da wir dieselbe nicht deßhalb leugnen dürfen, weil wir sie mit unsern Sinnen nicht zu fassen vermögen, und die Vernunft sie bestätigt. Genau erwogen, müssen wir sogar nach dem Zeugnisse der Sinne das Weltall für unendlich halten, weil wir sehen, daß immer ein Ding das andere enthält, und wir weder mit den äußern noch mit den innern Sinnen jemals einen Gegenstand wahrnehmen, der nicht von einem andern oder ihm ähnlichen enthalten wäre.

Ante oculos enim rem res finire videtur.
Aer dissepit colles atque aera montes,
Terra mare, et contra mare terras terminat omnes;
Omne quidem vero nihil est quod finiat extra;
Vsque adeo passim patet ingens copia rebus,
Finibus exemptis in cunctas vndique partes.

Wenn kein Ding existirt, das nicht durch ein anderes begrenzt würde, so bleibt nichts übrig, als die Unendlichkeit der Dinge zu behaupten. VIII. Ist der leere Raum jenseit des angenommenen begrenzten Weltalls wirklich, so hat er eben sowohl die Fähigkeit Dinge zu enthalten, wie derjenige, in welchem sich das Weltall befindet. IX. Ist es gut, daß diese vermeintlich begrenzte Welt existirt, so ist es nicht minder gut, daß jede andere der zahllosen möglichen Welten existire. X. Die Vollkommenheit des wirklich vorhandenen Universum's ist unendlich; es läßt sich aber die Vollkommen-

mens

menheit der wirklichen Welt einer möglichen eben so wenig mittheilen, wie die Existenz eines Wesens einem andern möglichen Wesen; also muß das wirkliche Universum selbst unendlich seyn. XII. Der Raum der wirklichen Welt, der uns so groß scheint, ist in Beziehung auf das Unendliche weder ein Theil, noch ein Ganzes; er kann nicht Subject der unendlichen Thätigkeit seyn, für welche das, was wir mit unserm schwachen Verstande begreifen können, kein Ding ist. Das Unendliche wird hier aber nicht gesetzt vermöge der Beschaffenheit des Raumes, sondern vermöge der Beschaffenheit der Natur; denn aus eben dem Grunde, aus welchem dies Ding ist, muß auch jedes Andere seyn, das seyn kann, da dessen Möglichkeit nicht durch die Wirklichkeit jenes begründet wird, so wenig wie die Möglichkeit eines Menschen dadurch, daß ein anderer Mensch wirklich vorhanden ist. XIII. Wenn die unendliche schöpferische Kraft das Körperliche im Raume hervorbringt, so muß dieses nothwendig unendlich seyn, weil man sonst der Natur, die alles Mögliche bewirken kann, das Vermögen entzieht, alles Mögliche bewirkt zu haben. XIV. Das Universum im gewöhnlichen Sinne befaßt die Vollkommenheit aller seiner Glieder nicht anders, als wie ein Mensch die Vollkommenheit aller seiner Glieder und jeder Weltkörper Alles befaßt, was in ihm ist; jenes muß also Alles enthalten, was in ihm seyn kann, und folglich unendlich seyn. XV. Die unendliche wirkende Ursache würde mangelhaft seyn ohne eine unendliche Wirkung; daher darf in der unendlichen Wirkung nichts von dem fehlen, was darin enthalten seyn muß; die innere Thätigkeit (actio immanens) der Ursache muß eben so unendlich seyn, wie die äussere (actio ad extra, transiens). XVI. Ist die

begrenz-

begrenzte Welt sphärisch, oder sonst von einer bestimmten Figur, so muß auch der Raum, der sie umschließt, sofern er sie umschließt, eine Figur haben, und folglich ist die Welt nicht begrenzt; denn der figurirte Raum ist eine Fortsetzung der körperlichen Welt. XVII. Die unendliche göttliche Wirksamkeit kann nicht müssig seyn; sie ist aber eben so müssig und neidisch, wenn sie eine endliche Welt, als wenn sie gar keine hervorbringt. XVIII. Wer die Endlichkeit der Welt behauptet, hebt die Güte und Größe der Gottheit auf; anstatt daß die entgegengesetzte Vorstellungsart mit keiner wahren Theologie im Widerstreite ist. Meynt man aber, die Gottheit habe kein unendliches Weltall hervorbringen wollen, ungeachtet sie es konte, so würdigt man nicht minder die göttliche Allmacht herab, die eine endliche Welt schuf, und als unendlich thätiges Wesen sich mit einem endlichen Gegenstande beschäfftigte. XIX. Die Gottheit konte entweder gar keine Welt, oder sie mußte eine unendliche hervorbringen; hat sie nicht das Vermögen, ein unendliches Universum zu schaffen, so hat sie auch nicht das Vermögen, das Universum in's Unendliche zu erhalten; und ist die Gottheit in irgend einer Hinsicht etwas Endliches (z. B. als Schöpfer einer endlichen Welt), so ist sie es in allen Hinsichten; denn in ihr ist alles (ogni modo) Ursache, und alle Dinge und Modi sind in ihr Eins und Dasselbe. XX. Die Bewegung der unendlichen Welten rührt nicht von einer äussern bewegenden Ursache her, sondern von der ihnen einwohnenden Weltseele, die ein unendliches Princip der Bewegung ist.

In dem zweyten Dialoge setzt Bruno den Beweis für die Unendlichkeit des Universum's fort.

Zu

Zu den bereits erwähnten Gründen fügt er hier hinzu, daß alle Eigenschaften der Gottheit eine wie die andere, und alle gleich unendlich sind; daß unsere Einbildungskraft nicht weiter sich erstrecken könne, als die göttliche Wirksamkeit, welches doch der Fall seyn würde, wenn die Welt begrenzt wäre, da wir uns jenseit derselben immer noch andere Welten denken können; daß zwischen dem göttlichen Verstande und der göttlichen Thätigkeit kein Unterschied sey, und jener das Unendliche eben so wie das Endliche begreife; daß da die für uns empfindbaren körperlichen Qualitäten ein unendlich wirksames Vermögen haben, eben dieses unbedingt von dem unendlichen activen und passiven Vermögen des Urprincips des Universum's gelten müsse. Ferner: Kein körperliches Ding kann durch ein unkörperliches begrenzt werden; sondern nur entweder durch den erfüllten oder durch den leeren Raum. Auf jeden Fall ist ausserhalb der Welt der Raum; und dieser ist zuletzt nichts anderes, als die Materie oder das passive Vermögen selbst, aus welchem das nicht müssige und neidische thätige Vermögen die Wirklichkeit hervorruft. Hernach widerlegt Bruno noch besonders die Argumente der Gegner, namentlich des Aristoteles, für die Endlichkeit und Begrenztheit der Welt, und unter denselben am sorgfältigsten diese: daß es im Unendlichen keine Bewegung geben könne; daß die Erde der Mittelpunct des Universum's sey u. w.

Im dritten Dialoge wird zuvörderst die Aristotelische Meynung von der Figur, den Sphären, und der Verschiedenheit der Himmel bestritten. Bruno zeigt, daß es nur Einen Himmel gebe d. i. Einen allgemeinen

Weltraum, der die zahllosen einzelnen Welten umfaßt; obgleich er auch nicht leugnet, daß es zahllose Himmel gebe, nur in einem andern Sinne, als worin es die Aristoteliker nahmen; denn so wie unsre Erde ihren Himmel hat, oder ihren besondern Raum, in welchem sie sich bewegt; so hat auch jeder der übrigen unzähligen Weltkörper den seinigen. II. Die allgemeine Bewegung des Firmaments, und die sogenannten excentrischen Bewegungen der Himmelskörper, sind alle eingebildet. Sie rühren in der That von der einzigen Bewegung her, welche die Erde mit ihrem Centrum durch die Ekliptik macht, und von vier andern Verschiedenheiten der Bewegung eben derselben um ihre eigene Axe. Hieraus erhellt, daß alles Raisonnement über die Beweglichkeit und Bewegung des Universum's erträumt, und bloß auf die Unbekantschaft mit der Bewegung unserer Erde gegründet ist. Inzwischen hat doch jeder Stern seine eigenthümliche Bewegung, die in ihm selbst als einem durch den Raum beweglichen Körper ihren Grund hat. Bey denen, die unserer Erde näher sind, können wir die localen Verschiedenheiten ihrer Bewegung erkennen. Anders bewegen sich die Sonnen, wo das Feuer; anders die Erden, wo das Wasser prädominirt; wodurch zugleich klar wird, wie das Licht entstehe, welches die Sterne verbreiten, unter denen einige durch sich selbst, andere durch andere leuchten. Bruno sucht hierauf zu erklären, wie die von der Sonne am weitesten entfernten Körper doch auf gleiche Weise an der Wärme derselben Theil nehmen können mit denjenigen, welche ihr am nächsten sind, und widerlegt die Epikurische Meynung, daß Eine Sonne dem unendlichen Universum hinlänglich sey. Dann verbreitet er sich über die Natur des Lichts und der Wärme, die Art der gegenseitis

seitigen Communication derselben unter den Weltkörpern; und über die Elemente, aus denen der Erdkörper besteht. Alle andere Weltkörper können eben so gut Thiere und Bewohner enthalten, als unsere Erde, vorausgesetzt, daß sie keine geringere producirende Kraft und keine andere Natur haben, als diese.

Der vierte Dialog betrifft das gegenseitige Verhältniß der Weltkörper in Ansehung ihrer gegenseitigen Bewegung, und ist fast ganz gegen die kosmische Bewegungslehre des Aristoteles gerichtet; eben daher keines Auszugs fähig. Das Resultat ist: daß die Bewegung im Universum unendlich sey, wie dieses selbst, und auf unendlich mannichfaltige Compositionen des Einzelnen abzwecke, wobey übrigens die Materie oder Substanz immer dieselbe bleibt.

Auch im fünften Dialoge hat es Bruno anfangs mit den Gründen der Aristoteliker gegen die Mehrheit der Welten und die Unendlichkeit des Universum's zu thun. Diese beriefen sich zufolge ihrem philosophischen Ahnherrn darauf: daß es ausserhalb der Welt keinen Ort, keine Zeit, kein Leeres, keinen einfachen und zusammengesetzten Körper gebe; daß nur Ein Princip der Bewegung, folglich auch nur Eine Welt existire; daß sich für alle bewegliche Körper nur drey Oerter denken lassen, Oben, in der Mitte, und Unten; daß in diesen nur Eine Welt, als Sphäre genommen, enthalten seyn könne; daß sich von Einem Mittelpuncte nur Ein Umkreis denken lasse; daß mehr Welten einander berühren müßten, und folglich immer nur Eine ausmachten. Man kann schon aus dem oben beygebrachten Raisonnement des B. einsehen, wie er diesen Argumenten begegnete. Ich will aber erinnern, daß

er, wenn er die Mehrheit der Welten in's Unendliche behauptete, die Welt (Mondo) von dem Universum (Vniuerso) unterschied, und jene nur auf einzelne Weltkörper oder Systeme derselben in ihren besondern Himmelsräumen einschränkte; anstatt daß Aristoteles diesen Unterschied nicht machte, indem er die Erde als den Mittelpunct des Universum's betrachtete, und sich den Sternhimmel um diese herumdrehen ließ, folglich nicht bloß Ein Universum (Vniuerso) und zwar begrenzt, sondern auch nur Eine Welt (Mondo) als mit dem Universum identisch annahm. Auf ein anderes Argument der Aristoteliker: daß alle natürliche Dinge begrenzt seyen, und daß sie bloß ein passives Vermögen hätten, welches der göttlichen Macht und Wirksamkeit nicht entspreche, antwortete Bruno: Es sey ungereimt anzunehmen, daß das erste und höchste Princip alles Vorhandnen einem Menschen gliche, der die Cithar spielen könne, aber sie nicht spiele, weil es ihm an einer Cithar fehle; daß es Etwas schaffen könne, und nicht schaffe; daß ein Ding von ihm gemacht seyn könne, und nicht gemacht sey. Noch leichter wurde diesem die Antwort auf folgende Aristotelische Argumente: 1) Wären mehr Welten, würde die Bewegung der einen die Bewegung der andern hindern; 2) Unsere Welt ist in sich vollendet und vollkommen; es brauchen und können also nicht mehrere mit ihr verbunden werden.

Gegen das Ende des Dialogs macht Bruno auf die Vortheile der entgegengesetzten Theorie von einem unendlichen Universum aufmerksam, in welchem sich die Materie durch innere Thätigkeit unendlich mannichfaltig und ewig wechselnd formt und gestaltet, ohne der Substanz nach verändert zu werden.

Bey

Bey dieser dürfen wir nicht fürchten, daß irgend eine Sache wirklich untergehe und vernichtet werde, oder sich in das Leere d. i. in das Nichts verliere. Die Betrachtung der unaufhörlichen Veränderlichkeit setzt uns in die Stimmung, daß kein ungünstiger Zufall uns durch Schmerz oder Furcht niederbeugt, und kein Glück uns durch Vergnügen oder Hoffnung zu sehr erhebt. So werden wir auf den Weg zur wahren Moralität und Großmuth, zur Verachtung aller niedrigen und kleinlichten Denkart geführt, und ersteigen eine höhere Stufe, als die Götter, welche der blinde Pöbel anbetet; denn wir werden nun echte Kenner der Geschichte der Natur, die in uns selbst geschrieben steht, und regelmässige Befolger der göttlichen Gesetze, die im Innersten unsers Herzens eingegraben sind. Wir sehen ein, daß es gar nichts Anders ist, von der Erde sich zum Himmel emporschwingen, als vom Himmel auf die Erde herniedersteigen; daß es überhaupt dasselbe ist, an diesem oder jenem Orte des Universum's zu seyn. Wir sind für die Bewohner anderer Weltkörper nicht mehr auf der Oberfläche der Erde, als sie für uns auf der Oberfläche ihrer Welt existiren; jene sind nicht mehr für uns Mittelpunct, als wir für sie sind; wir betreten unsern Stern (die Erde) nicht anders, und sind nicht anders vom Himmel umschlossen, als sie den ihrigen betreten, und von ihrem Himmel umschlossen sind. Diese Einsicht befreyt uns von der thörichten Sorge, in der Ferne zu suchen, was wir um uns und in der Nähe haben; von der Furcht, daß andere Weltkörper auf den unsrigen herabfallen, oder der unsrige sich auf andere, die unter ihm sind, stürze; denn die unendliche Luft (Materie) hält jene, wie diesen; jeder Weltkörper durchläuft lebendig und frey seine Bahn, und behauptet seinen Raum.

Hier ist also eine Philosophie, fährt Bruno fort, welche die Sinne aufklärt, den Geist befriedigt, den Verstand verherrlicht, und den Menschen zur wahren Glückseligkeit leitet, die er als Mensch in seinem Verhältniße zur Natur haben kann. Sie lehrt ihn, sich der Gegenwart freuen, und von der Zukunft nicht mehr zu fürchten als zu hoffen; denn die Vorsehung, oder das Schicksal, oder der Zufall, der über die Abwechslungen unsers besondern Daseyns waltet, will und erlaubt uns nicht, den Schleyer der Zukunft zu lüften. Beym ersten Blicke können uns die Ereignisse unsers Lebens in Verwirrung und Verlegenheit setzen; aber wenn wir tiefer das Wesen und die Substanz dessen erwägen, in welchem wir unveränderlich sind; so werden wir finden, daß es gar keinen Tod giebt, weder für uns, noch für irgend eine andere Substanz; weil nichts Substantielles vernichtet wird, sondern im unendlichen Raume sich bewegend nur seine Gestalt verwandelt. Und weil alles dem besten Schöpfer unterworfen ist, so dürfen wir auch nichts anders glauben, meynen, und hoffen, als daß, so wie Alles vom Guten herrührt, auch Alles Gut, für das Gute und zum Guten ist (da bene, per bene, á bene). Das Gegentheil hiervon kann nur derjenige wähnen, der nichts ausser seiner individuellen gegenwärtigen Existenz wahrnimmt, nicht aber sich zur Idee des Ganzen zu erheben vermag oder geneigt ist: so wie die Schönheit eines Gebäudes sich dem nicht offenbart, der nur den kleinsten Theil desselben betrachtet; wohl aber demjenigen, der das Innere übersieht, und die Fähigkeit hat, alle Theile desselben zu vergleichen und ihre Harmonie zu erkennen. Wir dürfen also nicht fürchten, daß die Mannichfaltigkeit von Dingen auf dieser Erde durch die Gewalt irgend eines

umherirrenden mächtigen Geistes, oder durch den Zorn irgend eines donnernden Jupiters jenseit des Himmelsgewölbes zerstreut werde, oder ausserhalb des gestirnten Mantels über uns in Staub zerfliege. Die Natur der Dinge kann nicht anders der Substanz nach untergehn, als wie dem Augenscheine nach die Luft in einer zersprengten Seifenblase verschwindet. Es ist keine Welt bekannt, in welcher die Dinge auf einander folgen, ohne Erstes und Letztes (vltimo profondo), aus welchem sie, wie aus der Hand eines Künstlers hervorgehn, und in welches sie unwiederbringlich verschwinden. Es giebt keine Grenzen und Schranken, welche die unendliche Menge der Dinge nicht überschritte. Daher sind Erde und Meer unaufhörlich fruchtbar; daher wärmt die Sonne beständig; daher findet sich ewige Nahrung für die verzehrenden Feuer, und ewiger Zufluß für das durch Austrocknung abnehmende Meer; denn aus dem Unendlichen entspringt immer neuer Stoff. So offenbart sich die Herrlichkeit Gottes, so die Größe seines Reichs; nicht in Einem, sondern im Unermeßlichen; nicht in Einer Erde, Einer Welt, sondern in Millionen, ja zahllosen Welten. Das Vermögen des Verstandes ward nicht umsonst dem Menschen verliehen, Raum an Raum, Masse an Masse, Einheit an Einheit, Zahl an Zahl zu fügen; denn dadurch erlöst er sich von den Banden des Endlichen, und erhebt sich zur Freyheit des erhabensten Reiches; er entwindet sich der eingebildeten Armuth und Enge des Universums, die das irdische Auge, getäuscht durch den Horizont der Erde, lügt, oder die Phantasie erdichtet, und schweift unter den Reichthümern des unendlichen Weltalls umher.

Da der Begriff des Urprincips, das einfach seyn und dennoch das unendliche All

begründen und enthalten sollte, in seiner Beziehung auf die Mannichfaltigkeit der Dinge in der That sehr schwer zu fassen ist; so hat ihn Bruno noch auf mehrfache Weise und aus verschiedenen Gesichtspuncten deutlich zu machen gesucht, und dabey wiederum zugleich die Anwendung der Regeln der Lullischen Kunst gezeigt. Diese Absicht scheint er besonders in den drey Werken: De triplici Minimo et mensura, — De Monade, Numero et Figura, und: De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili, die seine letzten Schriften waren, gehabt zu haben.

In dem erstern *) stellt er das Urprincip unter dem Begriffe des Kleinsten, das zugleich das Größ-

*) *Iordani Bruni*, Nolani, *de triplici Minimo et Mensura*, ad trium speculatiuarum scientiarum et multarum actiuarum artium principia libri V. Ad illustrissimum et reuerendiss. Principem *Henricum Iulium*, Brunsuicensium et Luneb. Ducem, Halberstatensium Episcopum; Francofurti apud Ioan. Wechelum et Petrum Fischerum consortes; 1591. 8. Das kurze Dedicationsschreiben ist im Namen des Verlegers Joh. Wechel abgefaßt. Es heißt darin: Inter ceterae industriae suae monumenta, quorum alia iam affecta erant, alia tantum animo concepta, hos *de triplici Minimo et Mensura* libros illustri Celsitudine Tua maxime dignos fore iudicauit (*Brunus*). Opus aggressus, vt quam accuratissime absolueret, non *schemata* solum *ipse sua manu sculpsit*, sed etiam operarum in eodem se correctorem praebuit. Tandem cum vltimum duntaxat superesset operis foliun, *casu repentino a nobis auulsus* extremam ei, vt ceteris, manum imponere non potuit. Per literas igitur rogauit, vt quod sibi per fortunam non liceret, nos pro se suo nomine praestaremus. Der Text besteht aus Hexametern, und jedem Capitel folgen, zum Theile sehr interessante, Scholien im Prosa. Fehler gegen die Metrik und selbst die Grammatik nahm sich

Bru-

Gröſste ist, des Eins, das zugleich Alles ist, vor. Es ist bewundernswürdig, mit welchem Scharfsinne und Aufwande von Phantasie er jenen Begriff in diesem Sinne entwickelt hat. Das Kleinste ist die Substanz aller Dinge, und eben darum von unendlicher Gröſse. In ihm ruht die Monas, der Atom, der Weltgeist, der allgegenwärtig in seinem eigenen Seyn und in keinem andern existirt, das Wesen und die Materie des Alls. Das Kleinste giebt allen Dingen erst Wirklichkeit; denn wo es nicht ist, ist überall nichts, ist keine Monas, keine Zahl, keine Gattung und keine Art. Es ist also der Grund von Allem, über alle Gattung erhaben, weil es in aller Gattung ist; es ist die Gottheit, die Mutternatur,

Bruno nicht übel. Ueber die Grammatiker erklärte er sich auch sehr bitter und stolz (lib. I. cap. I. vs. 122 sq.):

— — Tu, *Dux Inclite*, lucerna
Ingenii sublimis eam, qua Te Deus alte
Donauit, succende Tibi, tuaque ingrediare
Templa oculis credendo Tuis; quia quantulacunque
Comprendi valeant e multis, quae Tibi pando,
Praelato poterunt Genio dignissima credi.
Nec sciolus quisquam e cataclysmo Grammaticorum,
Per quos subuersum est Sophiae genus omne, putetur
Dignus qui accedat, titulo quocunque superbus,
Vt Te vel doceat, vel de istis iudicet expers
Luminis, ac stultus quaedam minus esse latine
Insultet dicta, vt et rebus deroget alte
Descriptis. — — — — — —
— — — — — — —

Grammatici *verbis; at nobis verba ministrent;*
Ii *obseruent vsum, quem* nos indicimus *ollis!*

Für die Philosophie ist das erste Buch am wichtigsten; die folgenden sind es mehr für die Mathematik. Aus jenem hat auch Brucker (Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 40) einen Auszug geliefert.

tur, das Princip der Kunst *). Diesen allgemeinen Charakter des Kleinsten, welchen Bruno entwirft, führt er auch weiter im Einzelnen aus, am meisten und umständlichsten in mathematischem Betrachte, was nicht hierher gehört. Das Kleinste ist das Erste und Wesentlichste des Größten; hebt das Kleinste auf, und ihr habt das Größte aufgehoben; das Subject der Natur und Kunst ist das Kleinste und besteht im Kleinsten; es bestimt und begrenzt jede Größe und Zahl; es ist der Grund der Zusammensetzung, Vermehrung, und Verminderung, und dadurch aller Bildung; es ist ihm Alles entgegengesetzt, so wie Alles aus ihm hervorgeht; es ist das Princip des Lebens, der Erzeugung; es ist das Unterste im Untern, und das Oberste im Obern; es ist Alles und eben deßwegen zu jeder Zeit und an jedem Orte; aus dem Kleinsten nur kann das Größte erkannt werden. Die Vernunft kann schneller auf das Kleinste kommen, als auf das Größte. Es hat keine Theile; denn es giebt nichts kleineres als das Kleinste; doch ist es eine Größe und der Grund aller Größe.

In

*) *Iord. Brun.* de tripl. min. lib. 1. cap. 2. vs. 5 sq.

— *Minimum* substantia rerum est;
Atque id idem tandem opperies *super omnia Magnum.*
Hinc monas, hinc atomus, totus hinc vndique fusus
Spiritus, in nulla consistens mole, suisque
Omnia constituens signis, essentia tota.
Si res inspicias, hoc tandem est materiesque.
Quo loquidem Minimum sic integrat omnia, vt ipsum
Ne biternatur, reliquorum non fiet hilum.
Este nulla monas, numerorum non erit vllus;
Namque ea constituit species, statuens genus omne.
Quocirca in cunctis primum est fundamen, vt vnde
Et *Deus*, et *Natura* parens, *Arsque* explicat arte;
Quod super omne genus perstat, quod et in genere
omni est.

In seinem Wesen ist es durch keinen Begriff bestimmbar; es ist einig, unauflöslich, undurchdringlich, unvermischt und keiner Mischung fähig; es berührt nur das ihm völlig Gleiche, und dadurch entsteht die zusammengesetzte Körperwelt und ihre Solidität. Das Kleinste hat immer nur Eine und zwar mit dem Größten dieselbe Figur; die Abmessung desselben ist ursprünglich gleichgültig, und daher ist es das Maaß von Allem. Aus diesem Begriffe des Ursprungs als des Kleinsten, das zugleich das Größte ist, folgert denn Bruno weiter dieselben Sätze in der Hauptsache, die auch in seinen übrigen metaphysischen, logischen und topisch mnemonischen Schriften vorkommen und sein System ausmachen. In der Einheit ist eben so die Mehrheit enthalten, wie in der Monas die Zahl, und in dem Puncte die unendliche Ausdehnung. Noch will ich hinzufügen, daß Bruno auch die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe des Kleinsten beweist*). Sofern die Substanz beym Körper zum Grunde liegt, hört selbst dieser nicht auf zu existiren, und der Tod kann nicht von ihm prädicirt werden; vielweniger also gilt die Sterblichkeit von der Seele.

Dem zweyten Werke de Monade, Numero et Figura hat Bruno eine Dedication an den Herzog Heinrich Julius von Braunschweig vorgesetzt, worin er den Zusammenhang desselben mit dem ersten und dem folgenden dritten Werke andeutet, und die also für eine Art von Einleitung oder Schlüssel, wie er selbst sie nennt, zu allen drey Werken gelten kann. Inzwischen hat sich B. auch hier so kurz, allgemein und sinnbildlich ausgedrückt, daß wenn man den Inhalt

*) Ibid. lib. I. cap. 3.

halt dieſer Schriften und ihren Zuſammenhang nicht aus ihnen ſelbſt einſieht, er durch die Einleitung nicht verſtändlicher wird *). Beſonders aber übertrifft jenes

*) *Iordani Bruni*, Nolani, *de Monade, Numero et Figura* liber, conſequens (libros) Quinque de *Minimo, Magno et Menſura*. Item *de Innumerabilibus, Immenſo et Infigurabili*; ſeu *de Vniuerſo et Mundis* libri octo. Ad illuſtr. et reuerendiſſ. Principem Henricum Iulium, Brunsv. et Luneb. Duc. Halberſtad. Epiſc.; Francofurti ap. Io. Wechel. et Petr. Fiſcherum conſortes; 1591. 8. Vgl. *Morhof* Polyhiſt. T. II. lib. II. P. I. cap. 15. P. II. cap. 11. Heumann's Acta philoſ. B. I. S. 501 ff. Aus der Dedication des Bruno will ich hier nur zum Beyſpiele, wie er ſelbſt ſeine oben erwähnten Werke ſchilderte, folgende Stelle anführen: Adſunt ergo primo: *De Minimo, Magno et Menſura* libri, in quibus Doctrina, Eruditio et Diſciplina videt primorum principiorum intellectum; ſecundo: *de Monade, Numero et Figura* liber, in quo Reuelatio, Fides et Diuinatio imaginationum, opinionum et experimentorum fundamenta quaedam agnoſcit vel veſtigia; tertio: *De Immenſo, Innumerabilibus, et infigurabili Vniuerſo* libri, in quibus euidentes, certiores et fortiſſimae ſunt demonſtrationes, qualiter mundorum reſpublicae diſponantur; vnum ſine fine Regnum infinito gubernatori ſubſit, et Naturae comprehenſibiliter et incomprehenſibiliter ordo manifeſtetur. Nun fährt B. aber nach Lulliſcher Manier fort: In primo volumine ſtudioſe *cupimus*; in ſecundo incerti *quaerimus*; in tertio *clariſſime inuenimus*. In primo plus valet *ſenſus*; in ſecundo *verba*; in tertio *res*. Primum eſt circa nobis *innata*; ſecundum circa *audita*; tertium circa *inuenta*. Primum in methodo certe *mathematica*; ſecundum (vt licet) *diuina*; tertium vere *naturali*. Primum habet obiecta *ſimplicia*; ſecundum *abſtracta*; tertium *compoſita*. In primo *ſapientia* habet *corpus*; in ſecundo *vmbram*; in tertio *animam*. So geht das noch ein paar Octavſeiten fort. Uebrigens iſt der Text auch hier, ſo wie in dem folgenden dritten Werke, in Hexameter gebracht,

nes zweyte Werk an Dunkelheit und Räthselhaftigkeit alle übrigen, die wir vom Bruno besitzen; und man kann es im eigentlichen Verstande nur der äußern Form nach beschreiben, nicht nach seinem Gegenstande und Sinne charakterisiren. Ein neuerer historischer Schriftsteller nennt es mit Recht einen magisch geometrischen Orbis pictus; einen Versuch, die ganze Natur und ihre Kräfte und Wirkungen, die animalische, intellectuelle und moralische Welt tabellarisch in Zahlen und Figuren darzustellen *). Zur Probe will ich hier nur Folgendes bemerken:

Bruno geht, wie zu erwarten war, von der Monas aus, die als Eins der Mittelpunct des unendlichen Cirkels (des Universum's), und als Alles eben dieser Cirkel selbst ist **). Er schildert die Monas in ihren mannichfaltigen allgemeinen Beziehungen, und entwirft Stufenreihen (Scalen) von Begriffen, unter welchen die Monas sich als Princip offenbart. Z. B. Erste Reihe: Ein Raum, Eine Größe, Ein Moment, Ein Ursеyn, Eine Urgüte, Eine Urwahrheit, wodurch alles Ding, Gut, Wahr ist, Ein Geist überall ganz und alles bestimmend, Ein Verstand alles ordnend, Eine Liebe alles vereinigend, Eine Ewigkeit, die alles besitzt, Eine Zeit als das Maaß aller Ruhe und Bewegung, Eine Idee aller Formen u. s. w. Zweyte Reihe; Es giebt nur Einen untheil-

gebracht, und hinter jedem Capitel stehn erläuternde Scholien.

*) Fülleborn Beyträge zur Gesch. der Philosophie. St. VII. S. 48 ff.

**) *Iord. Brunus* de mon. num. et fig. cap. 2. p. 12. cf. p. 22.

theilbaren Mittelpunct, aus welchem und von welchem ursprünglich alle Gattungen der Dinge, wie unzählig verschiedene Linien ausgehn, und auf welchen sie sich alle wieder zurückführen lassen; Eine Sonne, die im Megakosmus alles erleuchtet, erwärmt und belebt, und wie Apollo mitten unter den Nymphen thront; Einen Himmelssaal, wo so viele Gottheiten ununterbrochen ihren bewundernswürdigen Chortanz feyern; Eine Luft, die alles durchdringt; Eine Feuchtigkeit, die alles durchströmt; Ein Gesetz, das Alles ordnet u. w. Dritte Reihe: Im Mikrokosmus ist Ein Mittelpunct, das Herz, aus welchem alle Lebensgeister sich durch das ganze Thier verbreiten; Ein allgemeiner Baum des Lebens; Ein Gehirn, als Princip aller Bewegung und Empfindung u. w.

Auf die Monas folgt die Dyas und ihre figürliche Schilderung *). Die Monas ist die erste einzige unendliche Substanz aller Dinge, das Princip und Maaß aller Zahlen. Die Dyas ist das Princip der Trennung und Entgegensetzung, obgleich immer die Monas das gemeinschaftliche Subject auch alles Entgegengesetzten bleibt. Jene ist also materielles Princip, und daher hat Moses als Kenner der geheimen Babylonischen Weisheit den zweyten Schöpfungstag nicht gelobt. Bruno entwirft hier eben so

*) *De mon. num. et fig.* cap. 3. vs 1 sq.

Vt *Monas* est rerum cunctarum essentia tota,
Constituens numeros, iterumque iterumque resumpta
Par, impar, multum, pauctum maiusque, minusque:
Cum *Dias* accessit primum, melinsque bonumque,
Immo bonum atque malum prima est ab origine fusum.
Haecque dedit numeris fundamina prima, quibus sint
Hinc alia, inde aliud; subiecta, obiecta; reiecta,
Adiecta; hinc nusquam est toto concordia concors.

so Scalen der Dinge und ihrer Merkmale, wie bey der Monas. Z. B. Pythagorische Ordnung. Analogie des Digon's zur Dyas. Auf der einen Seite Möglichkeit, auf der andern Wirklichkeit; hier Substanz, dort Accidens; Materie und Form; Dauer und Veränderung; Ruhe und Bewegung; Erzeugung und Zerstöhrung; Einfach und Zusammengesetzt; Eintracht und Zwietracht; Vereinigung und Trennung; Ausfluß und Einfluß; Unendlich und Endlich; Vermehren und Vermindern; Viel und Wenig; Zahl und Monas; Gleich und Ungleich; Mangel und Ueberfluß; Eingebohren und Fremd; Schwer und Leicht; Ewigkeit und Zeit; Gegenwart und Abwesenheit; Nahe und Fern; Gerade und Krumm; Vorsicht und Schicksal; Licht und Finsterniß; Wärme und Kälte; Mann und Weib; Sonne und Erde; Sinn und Verstand; Freude und Traurigkeit: Wahr und Falsch; Schön und Häßlich u. w.

Sic geminus primi est discriminis angulus index:
Quandoquidem genus omne duo in contraria prima
Scinditur et ramos binis dat sectio membris.
Fortasse ad numerum innumerum sub multiplicando
Privatum, oppostum, *Contrastans* atque *Relatum*.

Stufenleiter der Dyas. Erste Reihe: Die Dyas geht aus der Monas hervor, wie die Linie aus dem fließenden Puncte. So bewirkt das Wesen (essentia), indem es in ein Anderes ausfließt (fluens in aliud), ein Seyn (Esse). Die Güte sich ausbreitend bewirkt das Gute; die Wahrheit sich entwickelnd bewirkt das Wahre. Daher ist die erste Zahl, oder die Zahl der einfachsten Dinge eine Zusammensetzung von Wesen und Seyn. Daher findet sich auch ein doppeltes Verhältniß, hier der Form, dort der Materie;

hier

hier des Princips, dort des Principiatum's; hier des Vollendenden, dort des Vollendbaren; hier des Einen, dort des Andern.

Die erste Eintheilung jeder Gattung ist zweygliedrig, und jede Art der Entgegensetzung enthält zuerst an sich nur zwey Begriffe. Nehmlich ein correlatives ist entgegengesetzt einem relativen; einem Begriffe oder Urtheile ein contradictorisches, einem conträren ein conträres; einem Möglichen ein Wirkliches. Nach der ersten Eintheilung besteht also die Natur des Dinges:

entweder absolut oder respectiv
— absolut — bedingt
— wirklich — möglich
— an sich — durch ein anderes
— ursprünglich — abgeleitet
— zufällig — substantiell
— einfach — zusammengesetzt
— immateriell — materiell
— bestimt — unbestimt
— unendlich — endlich u. w.

Bruno führt diese Tafel der entgegengesetzten Merkmale noch weiter fort, worin es hier nicht nöthig ist, ihm zu folgen.

Zweyte Reihe: Jedes der angegebenen Verhältnisse ist wieder zwiefach. Es giebt ein doppeltes Vermögen (potentia), das active und passive; eine doppelte Wirklichkeit (actus), die erste und zweyte; eine doppelte Vollkommenheit, individuell und im Allgemeinen; einen doppelten Verstand, den activen und contemplativen; einen doppelten Willen, den natürlichen und vernünftigen; ein doppeltes Verhältniß, der

Gleich-

Gleichheit und Ungleichheit; eine doppelte Thätigkeit, die innere und äussere (immanens et transiens); ein doppeltes Leiden, das vollendende und zerstörende (passio perfectiua et corruptiua); einen doppelten Act der einfachen Apprehension, Wahrnehmung und Begriff (duplex simplicis apprehensionis actus, intentio et conceptio).

Dritte Reihe: Daher sind in uns zwey Seelen; zwey Dämonen; zwey Genii; zwey Gesetze; zwey widerstrebende Begierden, die den beyden Vernehmungsvermögen (potentiae apprehensiuae), der Sinnlichkeit und der Vernunft, folgen, also eine sinnliche und eine vernünftige; zwey Veneres, die himlische und die gemeine, jene aus dem Himmel ohne Mutter, diese vom Jupiter und der Dione herstammend; daher zwey Amors, ein leidender und ein thätiger u. s.

Wie mit der figürlichen Darstellung und Entwikkelung der Monas und Dyas in ihren allgemeinen Beziehungen, so verfährt Bruno auch mit den übrigen Zahlen bis zur Dekas; nur daß die Sinnbilder immer mannichfaltiger und verwickelter, und die beygefügten Scalen zusammengesetzter werden. So sind bey der Trias Sinnbilder: der Ring des Apollo (annulus Apollinis), und der Tisch der Grazien (mensa Charitum); bey der Tetras: der Ocean (sigillum Oceani), der Fluß der Nereiden (flumen Nereidum), das Siegill der Juno, und die cabbalistische Stadt (vrbs cabbalistica. Die wesentliche Bedeutung der einzelnen Glieder der Dekas faßt Bruno in folgenden Versen kurz zusammen:

Principium primum *Monas* *) et substantia prima,
Verum, Omne, Existens, quo sunt vera omnia Vnum.
Inde *Dias* rebus tribuens discrimina primum,
Per quam diuersa, et quae sunt contraria constant.
In *Triade* **) aduersa et contraria currere in vnum
Compositum possunt, per quam omnia foedera fiunt.
Per *Tetradem* solida est data consistentia, Agensque
Et Patiens, Locus et Tempus bene distribuuntur.
Pentadis officio media, organa, sensus et artes
Pro modulo activum passiuaque proxima nectunt.
Conjugium et rerum generatio ab *Hexade* perfit,
Ad finem properans praxis motusque sub ipsa est.
Hepta-

*) Ibid. cap. 11. p. 131.

**) Schon Hr. Füllebornn (Beytr. zur Gesch. der Phil. St. VII. S. 53.) führt als einzelne Beyspiele aus den Scalen zur Trias und den folgenden Zahlen bis zur Decas nachstehende an: *Trias:* Potestas, Sapientia, Amor; Verum, Bonum, Pulchrum. *Tetras:* Quatuor plagae, Elementa, Animalium genera, Nomen Dei quadriliterum. *Pentas:* Digiti; in concursu rerum Aduersio, Inclinatio, Appulsus, Adhaesio, Incorporatio. *Hexas:* Sex dierum creatio. Amor, Coitus, Seminatio, Conceptio, Formatio, Partus. *Heptas:* Aeternum, Temporale, Antiquum, Recens, Praeteritum, Praesens, Futurum. *Octas:* Octo modi musici; Locales differentiae octo: Intus, Extra, Supra, Infra, Ante, Retro, Dextrorsum, Ad laeuam. *Enneas:* Nouem geminae; plantae; Musae; Cognoscitiuae potentiae (Visus, Auditus, Gustus, Tactus, Olfactus, Phantasia, Cogitatio, Memoria, Ratio). *Decas:* Decem quaestiones: Vtrum, Quid, Quantum, Quale, Quare, Quatenus, Quando, Vbi, Quomodo, Quo; Decem digiti; Decem praecepta etc.

Heptadis eſt requies, qua feriat omne laborans,
Et conſummatum ſemet reflectit in ipſum.
Juſtitiae archetypus comprenditur *Octade*, qua ꝛc.
Seruantur, ſeruant, tribuunt et grata rependunt.
Conſimile a ſimili *Enneadis* deducitur vſu,
Tartarea vt nouies lympha interfuſa coercet.
Simplicium numerum claudit *Decas* atque ꝛc.
cludit.

Zum Schluſſe wird vom Bruno noch die Zeichnung und Beſchreibung einer Univerſalfigur mitgetheilt, welche alſo die Figur vorzugsweiſe iſt.

Das dritte Werk: De Immenſo et Inumerabilibus, ſeu de Vniuerſo et Mundis, unſtreitig nächſt dem de la cauſa, principio et Vno das lehrreichſte und intereſſanteſte, das wir dem Bruno verdanken, iſt eine Umarbeitung und mehr wiſſenſchaftliche Gründlichere Ausführung des vorher erwähnten früher von ihm geſchriebenen de l'infinito Vniuerſo et Mondi, alſo nicht mit dieſem einerley, wie Brucker meynte, der das letztere ſelbſt nicht geſehen hatte, und es für eine bloße Ueberſetzung jenes hielt; ungeachtet man auch in jenem, wie ſich nicht anders erwarten läßt, dieſelben Hauptideen und Lieblingshypotheſen über einzelne kosmophyſiſche Gegenſtände wieder antrifft, die Bruno ſchon in dieſem vorgetragen hatte *). Ich will mit Uebergehung deſſen, was aus dem Werke de l'infinito Vniuerſo et Mondi nur wiederholt

*) Sehr leſenswerth und auch von mir benutzt iſt der vom Hrn. Fülleborn aus dieſem Werke gegebene Auszug am a. O. S. 69 ff. Vgl. Heumann's Acta philoſ. B. I. S. 869 ff.

holt wird, und schon von mir ausgezeichnet ist, nur das Merkwürdigste von dem beybringen, wodurch Bruno in dem spätern Werke seine kosmophysische Theorie erweiterte und zu vervollkommnen suchte.

Die Philosophie vom Universum hebt hier mit einer Betrachtung über die Bestimmung des Menschen an. Alles in der Welt strebt nach dem Ziele seiner Natur, und so auch der Mensch. Da der Mensch aber aus Geist und Körper besteht, so hat er ein zwiefaches Ziel, geistige und körperliche Vollkommenheit. Er ist ein Mittelwesen, auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit, der Verstandes- und der Sinnenwelt, das also den Naturen beyder angehört. Sein wahres und vornehmstes Ziel ist inzwischen das Geistige. Der Geist ist frey und unabhäng von der Materie; er lebt durch sich selbst; er ist das Edelste von Allem; seine Kraft und Thätigkeit sind unendlich; er ist das Vermögen der ewigen Wahrheit; er ist einfach, überall ganz und derselbe, und das unmittelbar Göttliche im Menschen. Der Körper dagegen ist von der Natur abhängig, nichts durch sich selbst, endlich, beschränkt, nur Mittel und Werkzeug. Das Ziel des Geistes ist das höchste Wahre für den Verstand, und das höchste Gute für den Willen; was aus dem nie zu befriedigenden Streben des Verstandes und Begehrungsvermögens erhellt, so lange das Vollkomne nicht erreicht ist. Sinne, Einbildungskraft, die forschende Vernunft, das Wünschen, Hoffen und Sehnen des Menschen sind auf die Unendlichkeit gerichtet. Diese Unendlichkeit liegt auch als Gegenstand seines Strebens vor ihm. Er soll sich also aus der kleinen engen Sphäre des alltäglichen Lebens, die ihn umgiebt, zur Betrachtung des Weltalls erheben. Hier wird er die unendliche

Macht

Macht der schaffenden und werdenden Natur, die Ordnungen unermeßlicher Welten und Wesen kennen lernen, und einsehen, wie sich diese zahllose Mannichfaltigkeit der Dinge in das Eine und Höchste vereinigt *).

Daß die Welt unermeßlich sey, beweist Hier Bruno auch aus der Natur der sinnlichen Wahrnehmung **), aus der Analogie der Erfahrung, und aus Begriffen a priori. Die Sinne lassen niemals eine Erscheinung als die letzte zu; jede setzt andere voraus oder läßt auf andere schließen, und die Erfahrung bestätigt den Schluß in allen Fällen. Wenn auch die Sinne nur eine beschränkte Zahl von Himmelskörpern wahrnehmen können, so kann es doch dieser noch mehr in's Unendliche geben, und giebt ihrer. Niemand hält es für unmöglich, daß neben einem Schiffe noch mehrere segeln könten, oder behauptet, daß weil um diesen Baum Vögel flattern, in dem entfernten Walde keine fliegen. Die Welt ist also unendlich und unbegrenzt. Mag sich ein Ding an einem Orte befinden, wo es will; es befindet sich immer im Mittelpuncte des Universum's. Dieser Mittelpunct des Universum's ist überall. Weder die Erde, noch irgend ein anderer Stern nimt ihn ein: eine Behauptung, die Bruno auch noch gegen andere Gründe, wie sie in dem vor Copernicus geltenden astronomischen Systeme, wo man den Stand der Erde in den Mittelpunct des Universum's setzte, angegeben wurden, durch Widerlegung derselben erhärtete. Der Raum kann das Weltall nicht begrenzen; denn er ist nicht von der Welt

*) *Jord. Brunus* de immenso et innumerab. p. 148-152.

**) Ibid. p. 160 sq.

Welt verschieden. Er ist eine continuirliche physische Größe, hat eine dreyfache Abmessung, ist undurchdringlich, nimt keine Form an, wirkt nicht und leidet nicht, läßt sich nicht einschränken, ist ausser allen Körpern und enthält sie alle auf eine unbegreifliche Weise. Dieser Raum ist überall Einer und Derselbe; er bleibt sich gleich, er mag von Körpern eingeschlossen oder ausgeschlossen werden. Es ist überall dieselbe Materie, dieselbe Kraft, dieselbe Wirkung, dieselbe Natur und Gottheit.

Bruno widerlegte hierbey zugleich die Aristotelische Behauptung von der Begrenztheit des Weltalls und die Gründe, aus welchen dieselbe gefolgert ward; so wie er auch für seine eigene Thesis mehrere metaphysische Argumente vorbrachte. Seine Raisonnements stimmen in der Hauptsache mit denen überein, die in dem Werke de l'infinito Vniuerso et Mondi enthalten sind. Nur folgende, weil sie neu hinzugekommen, oder bestimter, vollständiger und bündiger als in jenem Werke ausgedrückt sind, will ich noch beyfügen *). I. Das Daseyn des Weltalls ist ein Gut; das Nichtdaseyn desselben würde also ein Uebel seyn. Was Gut ist, muß sich in's Unendliche hin ausbreiten; denn es läßt sich gar kein Hinderniß dieser Ausbreitung denken, weder in dem Wirkenden, noch in dem Hervorgebrachten, noch im Raume selbst, noch in irgend sonst Etwas. II. Die Unendlichkeit der Welt ist eine nothwendige Folge ihrer Vollkommenheit. Aristoteles schloß umgekehrt aus der Vollkommenheit der Welt ihre Begrenztheit. Die Welt ist nach ihm dadurch vollkommen, daß sie in sich selbst und durch nichts anderes begrenzt ist. Bruno deutete diese

*) Ibid. p. 184 sq.

dieſe Erklärung zum Vortheile ſeiner Lehre. Nur das Unendliche iſt in ſich ſelbſt; denn es ſelbſt wird durch keine Kraft, Wirkung und Vorſtellung begrenzt; es begrenzt vielmehr ſelbſt dieſes Alles. Die Vollkommenheit des Univerſum's beſteht auch nicht in ſeiner Begrenzung; ſondern darin, daß Alles, und folglich auch alle möglichen Vollkommenheiten in ihm enthalten ſind. Dies kann aber nur vom Unendlichen gelten. Wäre das Unendliche überhaupt unmöglich, ſo würde es auch keine unendliche Macht, und folglich keine abſolute Vollkommenheit geben können; es muß aber eine ſolche geben; und da die unendliche Urſache nichts Endliches hervorbringen kann, ſo muß auch das Weltall unendlich ſeyn. III. Ariſtoteles folgerte die Begrenztheit der Welt auch aus der Unmöglichkeit einer ſinnlichen Wahrnehmung des Unendlichen. Aber dieſes beweiſt nur, daß das Unendliche nicht in einer Vorſtellung befaßt werden kann; allein nicht, daß es nicht objectiv exiſtire. Auf dieſe objective Exiſtenz führt vielmehr die Natur der Sinne, der Phantaſie, und des Verſtandes doch offenbar dadurch, daß alle dieſe Vermögen des Geiſtes nach dem Unendlichen ſtreben, wenn ſie es gleich wegen der Natur des Unendlichen ſelbſt nicht zu erreichen im Stande ſind. Die Sinne nehmen nirgends Schranken wahr, ſondern finden ſich überall im Mittelpuncte des Univerſum's. Eine einzige Fackel, ſagt Bruno, kann unendliche Dinge anzünden. Die Phantaſie kennt noch weniger Grenzen; und der Verſtand häuft Zahlen auf Zahlen, Größen auf Größen, Gattungen auf Gattungen in's Unendliche hin.

Auch einige dem Bruno eigenthümliche kosmophyſiſche und aſtronomiſche Meynungen verdienen hier

einen Platz *). Er erklärte ſich überhaupt für das Copernicaniſche Syſtem, das damals erſt allgemeiner bekant zu werden anfieng, und viel Aufſehn erregte; daher auch Bruno dem Geiſte und der Gelehrſamkeit des Copernicus eben ſo ſehr, wie dem Muthe desſelben ſeine Hochachtung und Bewunderung bezeugt **). Indeſſen wich er in mehrern einzelnen Puncten von ihm ab und beſtritt ihn; ſo wie er auch die Aſtronomie und Kosmophyſik in innigerer Verbindung mit ſeiner Metaphyſik dachte. Der Himmel iſt dem Bruno, wie ſchon oben bemerkt worden, ein unends

*) Ibid. p. 320 ſq.

**) Ibid. lib. III. cap. IX. p. 327. *De lumine* Nicolai Copernici:

Heic ego te appello, veneranda praedite mente,
Ingenium cujus obſcuri infamia ſecli
Non tetigit, et vox non eſt ſuppreſſa ſtrepenti
Murmure ſtultorum, generoſe *Copernice*, cujus
Pulſarunt noſtram, teneros monimenta per annos
Mentem, cum ſenſu ac ratione aliena putarem,
Quae manibus nunc attrecto teneoque reperta.
Poſteaquam in dubium ſenſim vaga opinio vulgi
Lapſa eſt, et rigido reputata examine digna,
Quantumuis Stagyrita meum noctesque diesque
Graecorumque cohors, Italûmque Arabumque Sophorum,
Vincirent animum, concorsque familia tanta;
Inde vbi Judicium ingenio inſtigante, aperiri
Coeperunt veri fontes, pulcherrimaque illa
Emicuit rerum Species; *(nam me Deus altus*
Verſentis ſecli melioris non mediocrem
Deſtinat, haud veluti media de plebe, miniſtrum);
Atque vbi ſanxerunt rationum millia veri
Conceptam ſpeciem, facilis natura reperta:
Tum demum licuit quoque poſſe fauore Matheſis
Ingenio partisque tuo rationibus vti,
Vt tibi Timei ſenſum placuiſſe libenter
Accepi, Aegeſiae, Nicactae, Pythagoraeque.

unendlicher ätherischer Raum. Die Weltkörper lassen sich in zwey Hauptclassen unterscheiden: Sonnen und Erden *). Die Fixsterne sind Sonnen; unsere Sonne von einem Fixsterne gesehen erscheint ebenfalls als ein Fixstern; die Planeten sind Erden; jeder Fixstern hat seine Planeten, wenn sie uns gleich nicht sichtbar sind. Alle diese Weltkörper bewegen sich in demselben Himmelsraume, der sie umgiebt; sie halten sich durch ihre eigne Schwere; die Existenz des einen ist für die Existenz des andern nothwendig, weil der Zusammenstoß der Entgegengesetzten zur Erzeugung, zum Bestehn und zur Bewegung der Dinge nothwendig gehört. Alle Weltkörper sind aus denselben Elementen zusammengesetzt, die sich wiederum auf zwey Gattungen, Wasser und Feuer, zurückführen lassen. Denn Alles, was leuchtet, leuchtet entweder durch sich selbst, wie das Feuer; oder durch ein Medium des Feuers, wie die Flüßigkeit; oder durch beydes zusammen. Eine Verschiedenheit der obern und untern Weltkörper, wie sie die Aristoteliker annahmen, leugnete Bruno, und bemühte sich, die Gründe als unstatthaft darzuthun, welche dafür beygebracht zu werden pflegten. Seiner Meynung zufolge ist die Materie aller Weltkörper sich völlig gleich; alle Weltkörper leuchten; und wo Licht ist, da ist Feuer, und wo Feuer ist, da ist auch Wasser. Das Feuer ist Wasser, das durch die Einwirkung des Lichts gebildet wird. Daß die Weltkörper bloß als leuchtende Puncte erscheinen, erklärt Bruno richtig aus der großen Entfernung von dem Standorte, von welchem aus sie wahrgenommen werden. Die Flecke im Monde sind Länder; die hellen Stellen sind Meere; vom Monde aus gesehen würde unsere Erde eben

*) Ibid. p. 346 sq.

eben so erscheinen, wie uns itzt der Mond; betrachtete man den Mond in größerer Entfernung, würde er ein leuchtender Punct seyn, wie unsere Erde es seyn würde, wenn man sie von einem entferntern Planeten betrachtete. Unsere Sonne würde von einem kleinen Fixsterne gesehen nicht größer, als dieser Fixstern, erscheinen, und von einem noch entferntern Standpuncte aus würde sie ganz und gar dem Blicke entschwinden. So sind also die zahllosen Sterne am Himmel nicht bloße Lichter; es sind Welten, meistens unermeßlich größer, als diese Erde ist. Bruno bestätigt dieses noch durch die Analogie der Arten, wie Körper auf unserer Erde größer oder kleiner erscheinen, je nachdem sie aus einer größern oder geringern Entfernung wahrgenommen werden. Jeder Körper zieht sich immer mehr in seinen Mittelpunct zusammen, je weiter man bey der Wahrnehmung von ihm absteht; und bey einem leuchtenden Körper verschwinden die dunkeln Flecke in demselben Verhältnisse immer mehr. Auch die Sonne hielt Bruno nicht für einen bloß leuchtenden Körper *). Gäbe es keine schattigte Theile derselben, von welchen das Licht reflectirt würde, so würde sie nicht einmal so helle leuchten, wie sie thut. Sie besteht meistens aus Wassertheilen, und eben darum ist ihr Licht so feurig; das feurige Licht ist nach B. nie ohne Wasser; aber wohl kann das Wasserlicht ohne Feuer seyn. Ihre Oberfläche muß eben so viel verschiedene Theile enthalten, wie unsere Erde, weil sonst keine Geschöpfe darauf leben könten; obgleich nicht nothwendig ist, daß sie gerade von der Beschaffenheit sind, die für den Aufenthalt menschlicher Wesen erfoderlich ist. Die Einrichtung der Natur im Besondern kann dort eine ganz andere seyn, und die dort lebenden Geschöpfe können

*) Ibid. p. 379 sq.

nen eine ganz andere Organisation, Sinnlichkeit und Erkenntnißart haben.

Die Luft erklärte Bruno für eine feuchte Substanz eines feinen Körpers, oder für eine geistige Substanz *). Von der Luft ist der sogenannte Aether wesentlich verschieden. Dieser ist einerley mit dem Leeren oder dem absoluten Raume, der in's Unendliche alle Körper befaßt, und auch der Himmel heißt. Sein Wesen ist Feuer, weil Alles, was er enthält, feuriger Natur ist. Der Raum bekommt den Namen Aether, sofern er durchlaufen wird; und auch der Inbegriff der Gestirne wird in Hinsicht auf die Bewegung derselben Aether genannt. Eben dieser Name kann ihnen auch beygelegt werden, weil sie flammen. Man kann den Himmel in einem engern Sinne nehmen, als einen zusammenhangenden Raum, der ein Gestirn umgiebt, und dann existiren so viel Himmel, als Gestirne; ferner in einem weitern, als den Himmel des Himmels, oder den Raum eines Systems von Gestirnen, wie unsere Sonne mit den Planeten ist; endlich in dem weitesten Sinne, als den Himmel aller Himmel, wo der unermeßliche Raum darunter verstanden wird. Dieser unermeßliche Himmel ist der Sitz Gottes, der den leeren Raum erfüllt, und der unendliche unaussprechliche Vater des Lichts ist. Der Aether ist der Wohnsitz der Götter des zweyten Ranges; und die Sterne sind der Wohnsitz der Seligen. Die Kraft der Gottheit verbreitet Leben durch das Unermeßliche; sie giebt den Gestirnen mancherley Bewegungen, und noch mehrere, als unsere

*) Ibid. p. 418 sq.

sere Erde hat. Bruno vermuthete, daß so wie es unzählige Sonnen giebt außer den Fixsternen, die wir sehen, so gäbe es auch unzählige Planeten, die nicht von uns wahrgenommen werden.

Die Ursache der Bewegung der Gestirne im ätherischen Raume ist die ihnen einwohnende Seele *); der Körper folgt dem leichten Anstoße, welchen ihm diese ertheilt, und der Raum setzt der Bewegung kein Hinderniß entgegen. Das Princip, in welchem wiederum die Ursache der Bewegung gegründet ist, ist die Empfindung (sensus); ein höherer Grad der Empfindung ist die Erkenntniß, auf welche die Begierde folgt. Der Zweck der Thätigkeit ist Selbsterhaltung. Daß die Seele in jedem Dinge die erste Ursache der Bewegung sey, erhellt auch daraus, weil es ungereimt ist, anzunehmen, daß die Glieder eines Thieres als solche sich von selbst bewegten, und die Voraussetzung eines äußern Antriebes der Bewegung würde die Sache nicht begreiflicher machen, weil sie selbst immer wieder auf einer Voraussetzung beruhte. Die Seele ist das Princip des Lebens und also auch das Princip der Bewegung. Es ist aber in ihr das Bewegen und das Bewegtwerden dem Subjecte nach einfach und Eins und dasselbe. Die Seele lebt in sich selbst und bewegt sich selbst. Ihre ganze Thätigkeit macht überhaupt nur Eine Bewegung aus; so mannichfaltig die Arten der Bewegung seyn mögen, so ist doch jede derselben in jener gleichsam präformirt und gehört zu ihr. Es ist immer nur derselbe Künstler, sagt Bruno, der schneidet, bindet, bohrt, leimt oder sägt. So wie der menschliche Körper belebt ist, so sind es alle übrige Dinge, wenn sie auch

*) Ibid. p. 426 sq.

auch jenen noch so unähnlich sind, und selbst die Steine haben Leben und Empfindung. Bruno brachte für diese Behauptung auch Erfahrungsbeweise vor, die aber nur seine Unkunde der Naturgeschichte verrathen. Aus den Ochsen entstehen Bienen; aus dem Aase allerhand Insecten; der Koth verwandelt sich in Würmer und Fliegen; aus Sand und Wasser werden Frösche; und eben so entstehen Mäuse, Mottenn, Schlangen, Ameisen, aus unbekanten Keimen. Das Weltall überhaupt kann demnach als ein unendliches Thier vorgestellt werden, in welchem Alles auf die mannichfaltigste Weise lebt und webt.

Die elementarischen Theile des Weltalls streben alle nach der runden Gestalt, als der vollendetesten, welche möglich ist, indem die eckigte Gestalt Mangel anzeigt. Jeder Wassertropfe, der sich ablöst, nimt eine runde Bildung an. Auch die Theile der Erde streben nach der runden Gestalt, wiewohl sie doch dieselbe nicht vollkommen erreichen *): eine Behauptung, die mit den neuesten Beobachtungen über die Figur der Erde und den Resultaten aus denselben sehr glücklich zusammentrifft. Manche andere Hypotheseu des Bruno **), z. B. daß die Erde nicht das schwerste, sondern das leichteste Element sey; über die Höhe und das Verhältniß des Wassers zur Erde; über die Beschaffenheit und Verbindung der Elemente mit einander überhaupt; über die Natur der Kometen, die er für Planeten hielt, welche eben so wohl um die Sonne liefen, als die übrigen bekanten Planeten, und uns nur darum Sterne besonderer Art zu seyn schienen, weil sie auf ihrer Laufbahn nicht immer von uns wahrgenom-

*) Ibid. p. 434 sq.
**) Ibid. p. 507.

genommen werden könten; über die Begattung der Welten, analogisch mit der menschlichen und thierischen, können hier nicht weiter erörtert werden.

Zuletzt führt Bruno alle seine kosmophysischen und astronomischen Ideen wiederum auf das Hauptresultat seiner Philosophie zurück *): Alles ist unendlich und Eins. Wäre die Welt ein Endliches, so würde selbst der Mensch, der seiner Natur nach zum Unendlichen hinstrebt, vorzüglicher seyn, als die Gottheit; diese erschiene als neidisch und ihre Güte selbst beschränkend; nur im Unendlichen konte die Gottheit ihre unendliche Herrlichkeit offenbaren. Die Unendlichkeit Gottes in dem Unendlichen ist seine Allgegenwart; er ist in Allem, nicht über oder außerhalb, wie das Wesen nicht über oder außerhalb dem Dinge ist. Die Natur ist nicht außer dem Natürlichen; die Güte nicht außer dem Guten.

Die Unendlichkeit des Universum's, die Mehrheit der Welten, bewohnt, wie die unsrige, von lebenden und vernünftigen Geschöpfen, und das System des Copernicus im Wesentlichen, vertheidigt Bruno auch in einem andern Werke: La Cena de le Cineri, das er um dieselbe Zeit mit den oben erwähnten italienischen Werken schrieb und heraus gab, und das ich also hier nur überhaupt zu nennen brauche **). Der Titel

*) Ibid. p. 647.

**) *Giordano Bruno*, Nolano. *La Cena de le cineri*, descritta in cinque dialoghi per quatro interlocutori. Al illustrissimo Signor *di Mauuissiero*. Stampato in Parigi nell' anno 1584. Die von Brucker (Hist. crit. phil. T. IV. P. II. p. 38.) erwähnte Ausgabe vom J. 1580 existirt wahrscheinlich nicht, und beruht vielleicht auf einem Druckfehler in der Jahrzahl. Brucker selbst

Titel gründet sich auf die Supposition, daß die Gespräche den ersten Tag in der Fastenzeit bey Tische gehalten werden.

Noch muß ich ein paar berühmte Schriften des Bruno charakterisiren, die moralischen Inhalts sind, in allegorischer Einkleidung. Die erste hat den Titel: Degl' Heroici furori, und besteht aus zwey Theilen, deren jeder fünf Dialoge enthält *). Den Inhalt hat B. selbst in dem vorgesetzten Dedicationsschreiben an den Ritter Philipp Sidney kurz angegeben. Der Zweck des Ganzen ist, zu zeigen, wie sich die sinnlichen Triebe, Neigungen und Leidenschaften mit den edlern Bestrebungen der Vernunft vereinigen lassen; wie der leidenschaftliche Enthusiasmus (furore) überhaupt, besonders der Enthusiasmus der sinnlichen Liebe, in eine der Vernunft wahrhaft würdige Begeisterung, in den Enthusiasmus der himlischen Liebe (heroico furore) verwandelt werden könne; und zugleich eine solche Umänderung der Sinnes- und Denkart anzupreisen. Bruno philosophirt hier durchaus im

selbst hat das Werk nicht gesehen. Auch Nic. Franc. Haym (Notizia dei libri rari nella lingua Italiana a. a. O.) so wie Vogt (Catal. libb. rar. p. 139) kannten nur die obige Pariser Ausgabe von 1584. Vogt bemerkt ausdrücklich, daß er die Ausgabe von 1580 in den Verzeichnissen der größten Bibliotheken vergeblich gesucht habe. Ein Grund ließe sich inzwischen für das Daseyn einer ältern Ausgabe von 1580 anführen, nehmlich dieser: daß das Werk früher herausgekommen ist, als das de la causa, principio et Vno, das auch 1584 erschien, da Bruno in dem ersten Dialoge des letztern jenes rechtfertigt, weil man es gemisdeutet hätte.

*) *Giordano Bruno*, Nolano. *De gl' Heroici furori.* Al molto illustre et eccellente Cavalliero Signor *Phillippo Sidneo.* Parigi, appresso *Antonio Baio*; l'Anno 1585, 8.

im Geiste und Tone der Neu-Platoniker, namentlich des Plotin und seiner Anhänger. Die dialogische Schreibart ist ihrem Gegenstande angemessen; sie hat Feuer, Leben und Fülle, und ist selbst in hohem Grade enthusiastisch. Um die reine geistige Liebe zu empfehlen, in welche sich der Widerstreit der Affecten auflösen muß, wenn jemals die sinnliche Natur des Menschen mit der vernünftigen in Einklang gerathen soll, schildert Bruno eben den Widerstreit der bloß sinnlichen Affecten unter dem Bilde eines Krieges; und die Thorheit und das Elend eines Menschen, der dem einen oder dem andern der in ihm herschenden Affecten dient, und sich dadurch im Kriegesstande gegen sich selbst befindet. Die grellsten Farben sind von ihm in dem Gemählde der Verächtlichkeit der sinnlichen Liebe gegen das andere Geschlecht aufgetragen, wo er alle Lächerlichkeiten, Beschwerden, Laster, und unglückliche Zustände gruppirt, die im Gefolge derselben zu seyn pflegen *). Desto reizender sucht er dagegen die rei-

*) Höchst seltsam und an's Komische grenzend ist der Contrast zwischen den Invectiven des Bruno betreffend die leidenschaftliche Verehrung, welche die Männer gewöhnlich dem andern Geschlechte überhaupt widmen, und dem Panegyricus eben desselben auf die Königinn Elisabeth und auf die englischen Damen, unter denen er damals lebte, und die er samt und sonders für über das gemeine Weibergeschlecht erhaben, für Göttinnen erklärte. Man vergleiche folgende Stellen, aus denen sich zugleich auf den Charakter und die Schreibart des ganzen Werks, und auch auf Bruno's persönliche Denkart, in Ansehung der Weiber, schließen läßt. Sie kommen zusammen in der Dedication vor: E' cosa veramente (o generosissimo Cavalliero) da basso, bruto et sporco ingegno, d'esserſi fatto constantemente studioso, et haver affisso vn curioso pensiero circa ò sopra

reine geiſtige Liebe darzuſtellen, mit Bildern und Allegorieen, die von den Verhältniſſen der ſinnlichen Liebe

pra la bellezza d' vn corpo femenile. Che ſpettacolo (o Dio buono) piu vile et ignobile puó preſentarſi ad vn occhio di terſo ſentimento, che vn homo cogitabundo, afflitto, tormentato, triſte, mammconioſo; per dovenir hor freddo, hor caldo, hor ſervente, hor tremante, hor pallido, hor roſſo, hor in mina di perpleſſo, hor in atto di reſoluto: vn che ſpende il meglor intervallo di tempo et gli piu ſcelti frutti di ſua vita corrente, deſtillando *l'elixir* del cervello, con mettere in concetto, ſcritto et ſigillar in publichi monumenti quelle continue torture, què gravi tormenti, què rationali diſcorſi, què faticoſi penſieri, et quelli amariſſimi ſtudi deſtinati ſotto la tirannide d'vna indegna, imbecille, ſtolta et ſozza ſporcaria? Che tragicomedia? che atto (dico) degno piu di compaſſione et riſo può eſſerne ripreſentato in queſto theatro del mondo, in queſta ſcena delle noſtre conſcienze, che di tali et tanto numeroſi ſuppoſiti fatti penſeroſi, contemplativi, conſtanti, fermi, fideli, amanti, coltori, adoratori et ſervi di *coſa ſenza fede, priva d'ogni coſtanza, deſtituta d'ogni ingegno, vacua d'ogni merito, ſenza riconoſcenza et gratitudine alchuna, dove non può capir piu ſenſo, intelletto et bontade, che trovarſi poſſa in vna ſtatua ò imagine depinta al muro: et dove é piè ſuperbia, arroganza, protervia, orgoglo, ira, ſdegno, falſitade, libidine, avaritia, ingratitudine et altri crimi exiriali, che haveſſero poſſuto vscir veneni et inſtrumenti di morte dal vaſcello di Pandora, per haver pur troppo largo ricetto dentro il cervello di moſtro tale?* — Et per mia fede, ſe io voglo adattarmi à defendere per nobile l'ingegno di quel *Tosco poeta*, che ſi moſtró tanto ſpaſimare alle rive di *Sorga* per vna di *Valcluſa*: et non voglo dire, que ſia ſtato vn pazzo da cathene; donarommi à credere et forzarommi di perſuader ad altri, che lui per non haver ingegno atto à coſe meglori, volſe ſtudioſamente nodrir quella melancolia, per celebrar non meno il proprio ingegno ſu

Liebe der Geſchlechter entlehnt ſind, denen aber in jener Beziehung eine ganz andere myſtiſche Bedeutung unters

quella mataſſa, con esplicar gl' affetti d'vn oſtinato amor volgare, animale et beſtiale, ch' habbiano fatto gl' altri, ch' han parlato delle lodi della moſca, del ſcarafone, de l'aſino, de Sileno, de Priapo, ſcimie de quali ſon coloro, ch' han poetato à noſtri tempi delle lodi de gl' orinali, de la piva, della fava, del letto, delle bugie, del diſonore, del forno, del martello, della cariſtia, de la peſte; le quali non meno forſe ſen denno gir altere et ſuperbe per la celebre bocca de canzonieri ſuoi, che debbano et poſſano le prefate et altre dame per gli ſuoi — Ma che fó io? Che penſo? Son forſe nemico della generatione? Ho forſe in odio il ſole? Voglo forſe ridur gl' huomini à non raceorre quel piu dolce pomo, che puó produr l'orto del noſtro terreſtre paradiſo? Debbo tentare di ſuttrarmi io ó altro dal dolce amaro giogo, che n' há meſſo al collo la divina providenza? — Non vogla, non vogla Dio, che queſto giamai habbia poſſuto cadermi nel penſiero. Anzi aggiongo, che per quanti regni et beatitudini mi s' habbiano poſſuti proporre et nominare, mai fui tanto favio ó buono, che mi poteſſe venir vogla de caſtrarmi ó dovenir Eunucho — Che dunque voglo dire? — Voglo dire, che à le donne, benche talvolta non baſtino gl' honori et oſſequij divini; non pereió ſe gli denno honori et oſſequij divini. Voglo, che le donne fiano coſſi honorate et amate, come denno eſſere amate et honorate le donne: per tal cauſa dico, et per tanto, per quanto ſi deve à quel poco, à quel tempo et quella occaſione, ſe non hanno altra virtú che naturale, cioè di quella bellezza, di quel ſplendore, di quel ſerviggio: ſenza il quale denno eſſer ſtimate piu vanamento nate al mondo, che vn morboſo fungo, qual con pregiuidicio de meglor piante occupa la terra, et piu noioſamente che qualſivogla napello ò vipera che caccia il capo fuor di quella. — Hor (perche non ſi faccia errore) qua non voglo, che ſia taſſata la dignitá di quelle, che ſon ſtate et ſono degna-

unterliegt. Wo das Gefühl des Bruno zu innig und schwärmerisch wird, ergießt es sich in Sonette, mit denen der Dialog abwechselt, und unter denen mehrere eine hohe poetische Schönheit haben. Vermuthlich bot das hohe Lied des Salomo dem B. die Idee dieses Werks dar, nach der Meynung, die er von dem Sinne und der Tendenz jenes hatte. Er hat auch häufig Stellen daraus eingeflochten, und seinen mystischen Phantasieen assimilirt. Sogar war er anfangs Willens, dem Werke statt des nachher gewählten den Titel Cantica zu geben; es hinderte ihn bloß die Furcht daran, daß die Parallele zwischen jenem und dem hohen Liede des Salomo den Bigotten Anstoß verursachen möchte; auch fand er selbst hernach, ungeachtet der Aehnlichkeit des Inhalts und Zwecks beyder Werke im Ganzen, doch wiederum eine zu große Unähnlichkeit in der Ausführung, was ihn vollends bewog, das seinige mit einem eigenthümlichen Namen zu bezeichnen.

Noch größeres Aufsehn, als das Werk de gl' Heroici furori, erregte bey seiner Erscheinung der Spac-

degnamente lodate et lodabili: *non quelle, che possono essere et sono particolarmente in questo paese Britannico*, à cui doviamo la fideltá et amore hospitale: *perche dove si biasimasse tutto l'orbe, non si biasima questo, che in tal proposito non é orbe, ne parte d'orbe; ma diviso da quello in tutto, come sapete: dove si raggionasse de tutto il sesso feminile, non si deve ne può intendere de alchune vostre, che non denno esser stimate parte di quel sesso; perche non son* femine, *non son* donne; *ma (in similitudine di quelle) son* nimphe, *son* dive, *son* di sustanza celeste: trà le quali é lecito di contemplar *quell' unica Diana*, che in questo numero et proposito non voglo nominare.

Spaccio della bestia trionfante des Bruno, vermuthlich mehr durch den Titel, als durch den Gegenstand und die Ausführung desselben *). Zum mindesten

*) *Spaccio della bestia trionfante*, proposto da *Giove*, effettuato dal *conseglo*, revelato da *Mercurio*, recitato da *Sophia*, vdita da *Saulino*, registrato dal *Nolano*. Diviso in tre dialogi, subdiviso in tre parti. Consecrato al molto illustre et eccellente Cavalliero Sign. *Philippo Sidneo*. Stampato in Parigi 1584. 8. Im Originale ist dieses Werk unter allen Schriften Bruno's das seltenste. In dem Vorberichte der unten zu erwähnenden französischen Uebersetzung wird gesagt, daß es nebst dem Werke La Cena de le Cineri in einer Auction zu Paris für 1200 Livres verkauft sey. Außer dem Exemplare, das ich gegenwärtig vor mir habe, sind mir noch zwey andre bekant geworden: eines, das sich in der Bibliothek des verstorbenen Hofraths Brandes zu Hannover befand, und mit dieser in die Herzogl. Oldenburgische Bibliothek gekommen ist, und ein handschriftliches, das ehedem in der Kulenkampschen Bibliothek in Göttingen war, dessen itzigen Besitzer ich aber nicht weiß. Eine englische Uebersetzung ist erschienen unter folgendem Titel: *Spaccio della bestia trionfante*. Or the *expulsion of the triumphant beast*. Translated from the Italian of *Iordano Bruno*. London. Printed in the year 1713. 8. In dem Exemplare dieser Uebersetzung, welches die Göttingische Bibliothek hat, fehlt die Dedicationsepistel an Sidney, wahrscheinlich nur durch einen Defect. Die französische Uebersetzung: Le Ciel reformé. Essai de traduction de partie du livre Italien: Spaccio della bestia trionfante. L'an 1750; enthält nur das Schreiben Bruno's an Sidney und den ersten Theil des ersten Dialogs. — Wie einige Gelehrte daran haben zweifeln können, daß Bruno wirklich Verfasser des Spaccio sey, ist mir unbegreiflich. Die unwidersprechlichsten Beweise der Echtheit gewähren nicht nur der Titel und der Brief an Sidney, sondern auch der ganze Inhalt, die Manier und Schreibart, in denen B. unverkennbar ist, wie ich schon oben erin-

sten hat in der Folge, da die Schriften des B. große literarische Seltenheiten wurden, der Titel des letztern Werks, nach welchem es eine Satire auf die römische Hierarchie oder den Pabst zu seyn schien, am meisten dazu beygetragen, daß es, da man den wahren Inhalt desselben nicht kannte, zu den berüchtigtsten Producten der Literatur, gleich dem Werke de tribus impostoribus u. a. ähnlichen, gezählt wurde. Es besteht aus drey Dialogen, und ist, wie das vorhergehende, dem Ritter Philipp Sidney gewidmet. In der Dedicationsepistel an denselben entwickelt Bruno umständlich den Plan und Zweck, welchen er bey dem Werke gehabt habe. Nach seinem Ausdrucke sollte es ein Vorspiel zu einer Moralphilosophie seyn, wie der Musiker zu präludiren pflegt, ehe die Hauptmusik beginnt, oder der Mahler flüchtige Skizzen entwirft, ehe er an das eigentliche Gemählde geht. B. wollte also darin zuvörderst die Principien der Moralität d. i. die vornehmsten Tugenden und Laster in ihrem gegenseitigen Zusammenhange und Verhältnisse darstellen. Hierzu bediente er sich aber folgender Allegorie. Er führt den Jupiter ein, der es bereut, den Himmel mit einer Schaar ärgerlicher Thiere, als eben so vieler Laster unter den Formen von acht und vierzig Sternbildern, beladen zu haben, und der nun den Entschluß fasst,

erinnert habe. In dem Briefe an Sidney findet sich auch eine Spur von der Ursache, die den Bruno bewog, England zu verlassen, wo sein Aufenthalt so viel Annehmlichkeiten gehabt hatte. Er überwarf sich mit Foulques Grivel, dem vertrautesten Freunde Sidney's, auf's heftigste, verlor dadurch jenes Unterstützung, und, wie es scheint, auch sehr viel von dem Wohlwollen dieses; daher er in England nicht länger verweilen konte.

faßt, sie vom Himmel zu verbannen in gewisse Gegenden der Erde, und an ihre Stelle die Tugenden zu setzen, die, seit langer Zeit vom Himmel verwiesen, zerstreut umherirrten.

Jener Jupiter ist aber hier nicht der Repräsentant des obersten Weltprincips und der obersten Welturſache; sondern er ist, wie der Mensch, ein Wesen dem Wechsel und der Veränderung unterworfen. Er hat einen Begriff von seiner eigenen Natur, von der Natur des Weltalls, und von dem Verhältnisse, worin jene zu diesem steht. Er weiß, daß ein Princip in ihm wohnt, das den wahrhaften Menschen ausmacht, nicht ein Resultat oder Accidens der materiellen Zusammensetzung, sondern die besondere Gottheit in ihm, die innerliche Ursache der Harmonie ist; das eben so wohl ohne den Körper existiren kann, als der Körper, der von ihm regiert wird, den es durch seine Gegenwart trägt und zusammenhält, und den es durch seine Entfernung in die rohen Bestandtheile zerfallen läßt, dem Stoffe nach ohne dasselbe zu bestehen vermag; wiewohl es als herschendes und formendes Princip edler, als der Körper, ist. Aber Jupiter sieht auch ein, daß eben dieses über den Körper erhabene Princip selbst einer andern Wirkung der höchsten Weltgerechtigkeit untergeordnet ist. Durch unordentliche Neigungen kann es sich Schuld zuziehen und straffällig werden. Dann wird es von der Weltjustiz in einen andern Körper der niedern Gattungen verbannt, in welchem es beunruhigt und geplagt wird, weil es sein Recht auf Verwaltung eines höhern Posten durch sein schlechtes Betragen auf dem erstern verloren hat. Hat ein Mensch z. B. hier im Leben sich dem ausschweifenden Genusse thierischer Lüste überlassen, so bestimt

ihm

ihm das Schicksal nach seinem Tode (der Meynung der angesehensten Philosophen zufolge, die, wenn nicht unbedingten Glauben, doch ernstliche Erwägung verdient) ein seiner Thaten werthes körperliches Gefängniß; seine Seele bekomt Organe, wie sie für einen solchen Werkmeister gehören; und so geht die Seele in verschiedene Zustände, bald bessere, bald schlechtere über, je nachdem sie ihrer Bestimmung in dem vorherigen Leben gut oder schlecht entsprochen hat. Bruno beweist dieß auch daraus, daß der Mensch oft in dem gegenwärtigen Leben seinen Charakter zum Bessern oder zum Schlimmern ändere, und diesem oder jenem Thiere in seinen Affecten und Neigungen ähnlich oder auch wieder unähnlich werde, wenn er ihm vorher ähnlich war. Wir sehen doch, daß dieser und jener Mensch in seinem Blicke, seiner Stimme, seinen Gebehrden, seinem Temperamente, etwas mit dem Adler, oder dem Pferde, dem Schweine, dem Esel, oder andern Thieren, gemein hat. Es läßt sich demnach mit Wahrscheinlichkeit auf ein Princip in ihnen schließen, wodurch sie in einem frühern Zustande eines oder das andere jener Thiere gewesen sind, oder künftig es werden, wenn sie nicht durch angestrengtes Studium zum Behufe einer edlern Selbstbildung, durch strenge Enthaltsamkeit von allen thierischen Lüsten oder andere Tugenden eine Abänderung ihres Loses bewirken.

Bruno benutzt diese Hypothese, bey der er sich sehr lange verweilt, um darauf die Reue des Jupiter über seine bisherige Verwaltung des Himmels zu gründen. Jupiter erscheint als ein Gott, der von der einen Seite erhabene glänzende Eigenschaften hat, und auf eine Art handelt, die denselben entspricht;

von der andern Seite aber auch Anwandlungen von Schwäche und Gebrechlichkeit, von Unordnung in seinen Begierden und Lüsten unterworfen ist, und sich daher in Lastern herumwälzt. Er ist also das Bild eines Menschen, so lange dessen Geist mit der unvollkomnen wandelbaren Materie verbunden ist. Jupiter ist Beweger und Regierer des Himmels. So stellt auch jeder individuelle Mensch eine Art Welt oder Universum vor, in welchem die Vernunft die Stelle des regierenden Jupiters vertritt, die das Verhältniß der Tugenden und Laster anordnet und regiert. Wie Jupiter, wird jeder Mensch gebohren, geht durch die Jahre der Kindheit und Jugend, wird stark und mannbar, und wird im Alter kraftlos und hinfällig; er ist bald unschuldig, bald lasterhaft; bald mäßig, bald ausschweifend; bald gerecht, bald ungerecht; und erlangt keine Consistenz im Guten, als gezwungen durch die Abnahme seiner Kräfte, oder aus Furcht vor der Weltjustiz, vor deren Drohungen er erschreckt. Jupiter und sein Benehmen bedeuten demnach in der ganzen folgenden Allegorie des Bruno nichts anders, als: einen Menschen überhaupt, der über seinen bisherigen moralischen Zustand nachdenkt, und sich eine totale Umwandlung und Besserung desselben vornimt.

An dem Tage, wo im Himmel das Fest des Sieges über die Giganten, mit denen die Götter in unversöhnlichem Kriege sind (ein Emblem des endlosen Streites der Vernunft gegen die Laster und unordentlichen Neigungen), gefeyert wird, will Jupiter ausführen, was er sich schon seit einiger Zeit zu thun vorgesetzt hatte. Diese Beschlüsse des Ober-Gottes läßt Bruno fast immer durch den Momus anzeigen: dieser trägt sie

den

den Göttern vor, deren Versammlung ein Bild der innern Reflexion des Jupiter ist; es wird in Ueberlegung genommen, was zu thun sey; die Stimmen werden gesammelt, die Kräfte gerüstet, die Absichten vereinigt. Die Sache wird im Götter-Rathe nicht verhandelt nach dem Abend-Schmause, oder in der Nacht ohne die Sonne der Intelligenz, ohne das Licht des Verstandes; auch nicht bey nüchternem Muthe des Morgens, ohne den Geist belebt und durch die höhere himlische Wärme gestärkt zu haben; sondern nach dem Mittagsmahle d. i. nachdem die Götter die Ambrosia des muthigen Eifers und den Nectar der himlischen Liebe genossen haben; also zu einer Zeit, wo der Geist am wenigsten der Ueberraschung des Irrthums ausgesetzt ist, und die Wahrheit sich besser in der Klarheit ihrer Strahlen vernehmen läßt.

Hierauf wird das triumphirende Thier vom Himmel verjagt, und ihm alle Hoffnung der Wiederkehr abgeschnitten; oder die Laster, die bisher herschten und einen Theil des Göttlichen fesselten, werden verscheucht; der Verstand entwindet sich seinem Irrthume und schmückt sich mit der Zierde der Tugenden, sowohl aus Liebe zu der Schönheit, die der natürlichen Güte und Gerechtigkeit wesentlich ist, als aus dem Bestreben eines consequenten Willens, das hiervon die Frucht ist, und aus Haß und Furcht vor der der moralischen Schönheit widerstreitenden Häßlichkeit und dem Misvergnügen, welches dieselbe begleitet. Alle Götter werden dieß Verfahren aufs vollkommenste billigen und unterstützen, d. i. die Kräfte der Seele werden sich verbinden, um es zu bewirken und zu erhalten, z. B. der Sinn, der Verstand, die Ueberlegung, das Gedächtniß, das Begehrungsver-

mögen, das Vermögen der Affecten, das Vermögen der Thätigkeit, das Vermögen der Entschlüsse, die vom Bruno unter dem Mercur, der Pallas, der Diana, dem Cupido, der Venus, dem Mars, dem Momus, u. a. Göttern personificirt werden.

Bruno fährt nun in der Schilderung des triumphirenden Thiers, das von Himmel verbannt wurde, weiter fort. Der kleine Bär: An die Stelle desselben in der erhabensten Gegend des Himmels komt die Wahrheit, würdig dieses Vorzuges durch ihren Rang, der sie zum Ersten und Letzten wie zum Mittelpuncte aller Dinge macht; so wie sie das Wesen, die Nothwendigkeit, die Güte, das Princip, die Mitte, das Ende und die Vollkommenheit derselben ist. Sie wird auf dem Felde der metaphysischen, physischen, moralischen und logischen Betrachtung erzeugt. Mit dem Bären werden hingegen vom Himmel herabgestürzt der Widerspruch, die Falschheit, der Mangel, die Unmöglichkeit, das Zufällige, die Heucheley, der Betrug, und der Meyneid. Die Stelle des großen Bären bleibt vorerst aus einem besondern Grunde leer. — Der Drache: Anstatt desselben bekomt am Himmel einen Platz, um der Wahrheit näher zu seyn, die Klugheit mit ihren Dienerinnen, der Dialektik und Metaphysik. Sie hat zur rechten Seite die Sophisterey, die falsche Spitzfindigkeit, und die Boshaftigkeit; zur Linken die Dummheit, die Trägheit, und die Unklugheit; daher fallen in den Abgrund das blinde Ohngefähr, der Mangel an Vorsicht, die Nachlässigkeit, mit ihrem ganzen Gefolge zur Rechten und Linken. — Cepheus: Von dem Orte, den Cepheus vor seiner Verbannung einnahm, entfliehen die Sophis-

phismen, die Unwissenheit aus bösem Willen, das thörichte Vertrauen, mit ihrer Begleitung. Dafür erscheint die Weisheit als Gespielinn der Klugheit, und hat in ihrer Sphäre Alles, was göttlich, natürlich, moralisch und vernünftig ist. — Arctophylax: Das Gesetz, um mit der Weisheit in Verbindung zu seyn, nimt seinen Platz, wo ehedem Arctophylax und sein Wagen waren. Man wird künftig sehen, wie dasselbe das göttliche und natürliche Recht, das Völkerrecht, das bürgerliche Recht, die Moral, die Politik und Oekonomik bestimt: Kenntnisse, mittelst deren der Geist sich zu dem Höhern erhebt und zu dem Niedern herabsteigt, mittelst deren er die Verhältnisse zu seines Gleichen erwägt, und in sich selbst zurückkehrt. Dafür entweichen vom Himmel die Verrätherey, das Verbrechen, das Uebermaaß, die Ausschweifung, das falsche Außerordentliche, mit ihrer gesamten Sippschaft. — Die Krone: Wo in der nordlichen Hemisphäre die Krone neben dem Schwerdte strahlte, erscheint das Urtheil, als die nächste Wirkung des Gesetzes und der Gerechtigkeit; es bezieht sich auf fünf Stücke, die Vernehmung, Untersuchung, Entscheidung, Anwendung des Gesetzes und die Ausführung; die Krone bedeutet den Preis für das Verdienst. Entfernen müssen sich vom Himmel die Ungerechtigkeit und ihr Anhang. — Das Schwerdt: Dieses stellt die Züchtigung und die Rache gegen die Uebertreter des Gesetzes vor. Hier scheint es, daß Herkules mit seiner Keule sich Platz machte bey einem Streite, den Armuth und Reichthum, Geiz und Glück mit einander führten, um sich in einer Art von Festung niederzulassen, wo man abwechselnd Angriff, Widerstand, und Behauptung des Rechts wahrnimt. Zu seiner

Rech-

Rechten fallen zu Boden die Barbarey, die Wuth und die Grausamkeit; zur Linken die Feigheit, die Schwäche, die Kleinmüthigkeit. Umher sieht man die Verwegenheit, die Kühnheit, die Anmaaßung, das insolente Vertrauen; und gegen über die Muthlosigkeit, die Furcht, die Unentschlossenheit und die Verzweiflung. — Die Leyer: In der Gegend, wo man die Leyer mit neun Saiten erblickte, erscheint Mnemosyne mit den neun Musen, ihren Töchtern, der Arithmetik, der Geometrie, der Musik, der Poesie, der Astronomie, der Geschichte u. w. Die Mutter hat das Universum zum Gegenstande ihrer Beschäfftigung; jede der Töchter ein besonderes Feld. Vor ihnen entfliehen die Unwissenheit und die Faulheit, welche die vernünftigen Wesen in den thierischen Zustand zurückwerfen. — Der Schwan: Er wird am Himmel ersetzt durch die Reue, die Erneuerung, die Palinodie, die Reforme. Vor diesen entweichen der Selbstdünkel, die Unlauterkeit, die Unverschämtheit, und werden in den Abgrund des Irrthums und des Truges verwiesen. — Die Cassiopea mit der Arroganz und Ruhmredigkeit und ihrer ehrsüchtigen Gesellschaft ziehen sich beschämt zurück vor der Majestät, der Glorie, der Würde und dem Ruhme nebst ihrem Hofe, die der Schmuck der Einfachheit und der Wahrheit sind. — Perseus stolzirt nur auf seine Trophaeen über die Gorgonen, um sie der Wachsamkeit, der Liebe zur Arbeit, der Uebung, der Beschäfftigung unter den Antrieben des Wetteifers und der Begeisterung zu weihen. Bruno äußert hier vortreffliche Gedanken über die Bildung des Sinns für Gemeinwohl, über den Einfluß, welchen Gesundheit und Thätigkeit auf die Beförderung der Künste, der Erfindungen und

das

das Gedeihen wissenschaftlicher Untersuchungen haben. Als Hindernisse stellen sich entgegen auf der einen Seite die Schwelgerey, der Müssiggang, und die eitle Furcht; auf der andern Seite die Unruhe, die leere Neugier, der Widerspruchsgeist, die boshafte Kritik, die Spitzfindigkeit. — Triptolemus sieht an seine Stelle sich erheben die Humanität mit ihrer Familie, dem guten Rathe, der Hülfe, der Leutseligkeit, der Gefälligkeit, und Allem, was auf wohlverstandne Menschenliebe Beziehung hat. Der Neid, die Schadenfreude, die Bosheit sind seine offenbaren und unversöhnlichen Feinde. — Die Schlange wird ersetzt durch den Scharfsinn, die freundliche Aufnahme, und andere ähnliche gute Eigenschaften, die mit der Klugheit zusammenhangen, und ihre Opposita verdrängen. — Anstatt des Bogens sieht man die überdachte Wahl, die Rücksichten und Aufmerksamkeiten, die nie besser ihren Zweck erreichen, als wenn sie die Verleumdung und andere Abkömlinge des Hasses, des Neides, der Rache mit ihren Spionen und Schlingen verbannen. — Anstatt des Delphins findet man die Freundschaft, die Höflichkeit, die guten Dienste, die die feindselige und stürmende Schaar der Zwietracht und der Fehde verjagen. — Da wo der Adler sonst mit der Ehrsucht, dem Dünkel, der Frechheit, der Tyranney, der Unterdrückung, der Usurpation, seinen Sitz hatte; schlägt nunmehr die Großmuth mit der wahren Größe, dem Edelmuthe, der Würde, und dem ganzen hier mit verbundenen Ansehn, den ihrigen auf. — Der Pegasus: Wo dieser ehedem stand, wohnen itzt der Enthusiasmus, die Inspiration, die Extase, die Weissagung, welche die wild auflodernde Hitze,

den

den Wahnwitz, den Zorn, die verkehrte Sinnes- und Denkart, die nur zum Principe eine unordentliche Melancholie und Verstimmung des Geistes haben, verbannen. — Die Andromeda mit der Hartnäckigkeit und dem thörichten Glauben, Töchtern der Unwissenheit, entfernte sich vor der Nachgiebigkeit und der süßen Hoffnung, welche das gute Princip einflößt. — Anstatt des Triangels, der sich vom Himmel ablöst, befestigt sich daselbst die Treue mit der Standhaftigkeit, die aufrichtige Liebe und die gerade Wahrheit, in einer hinlänglichen Entfernung von der Hinterlist, der Betrügerey und der Unbeständigkeit. — Die Stelle des Widders nimt der Geist der Subordination und der Hierarchie in weltlichen oder andern Aemtern und Würden ein, die sich in den Schranken der Pflicht, des Gehorsams und der tugendhaften Nacheiferung halten. Sie verscheuchen das böse Beyspiel, das Scandal, den Parteygeist, der nur Zwiespalt, Apostasie und Kätzerey gebiert. — Der Stier schien bestimt, der Geduld, der Toleranz, der Langmüthigkeit, der Ahndung eines gerechten und gemäßigten Zorns, Platz zu machen. Mit ihm entflohen der unbändige Zorn, die Indignation, der Zankgeist, die Ungeduld, das unzweckmäßige Klagen und Schreyen. — Auf die vom Himmel verwiesenen Plejaden folgten die Vereinigung, der bürgerliche Stand, die polizirten Versammlungen des Volks in einer Republik, oder der Geistlichkeit in der Kirche; hier wohnten die gemäßigte Liebe und das gegenseitige Vertrauen; und vor ihnen entwichen jeder Parteygeist, jede Faction, jedes Triumvirat, mit allen den verderblichen Rathschlägen, zu welchen diese verleiten. — Des Orts, von welchem die Zwillinge verjagt wurden, bemächtigten sich die reine Liebe, die Freundschaft,

schaft, der Frieden, und die Verbannten zogen in ihrem Gefolge mit sich die unbillige Parteylichkeit, die in ihrer Hartnäckigkeit nur ein ungerechtes und verkehrtes Bestreben ausdrückt. — Der Krebs nahm mit sich den bösen Tadel, die unwürdige Rückkehr zum Laster, den schlechten Fehler, das unzweckmäßige Nachlassen in der Arbeit, das wenig Muth und Kleinherzigkeit verräth. Dagegen sah man sich zu den Sternen erheben die Rückkehr zum Guten, die Unterdrückung des Bösen, die Entfernung von aller Falschheit, die eine edle Furcht, eine regelmäßige Liebe, eine gute Absicht und eine lobenswürdige Reue zum Principe haben, und die von einer heroischen Festigkeit in der Ausübung der Tugend begleitet werden. — Mit dem Löwen verlassen den Himmel der tyrannische Schrecken, das Entsetzen, das gefahrvolle und gehaßte Ansehen, der stolze Selbstdünkel. Diese Ungeheuer, von Furcht und Argwohn umgeben, werden unterjocht von der Großmuth, dem edeln Mitleiden, der Gnade, dem Vergnügen daran, mehr geliebt als gefürchtet zu werden, worauf Sicherheit und sanfte Ruhe folgen. — Mit der Jungfrau vereinigen sich die Enthaltsamkeit, die Keuschheit, die Bescheidenheit, die Schamhaftigkeit, die Rechtschaffenheit, die über die ihnen entgegenstehenden Laster triumphiren. — Im Zeichen der Wage, die von jeher das Sinnbild der Billigkeit, der Gerechtigkeit, der Gnade, der Dankbarkeit war, finden sich die gleichmäßige Vertheilung von Gnadenbezeugungen, die Billigkeit im Tausche und Lohne, ohne der Ungerechtigkeit und ihrem Stammbaume einen Platz übrig zu lassen. — An der Stelle des Skorpion erblickt man nicht mehr den ungerechten Beyfall, die verstellte Liebe, den Betrug, die Verrätherey; sondern die entgegen-

gegengesetzten Tugenden, Töchter der Einfalt, der Aufrichtigkeit und der Wahrheit. — Der Schütze wird das Sinnbild des Verstandes und Willens, gebildet durch Betrachtung und Studium; die Unwissenheit und leere Träumerey sind vom Himmel verstoßen. — In dem Aufenthaltsorte des Steinbocks sieht man die einsame Zurückgezogenheit und ihre Folgen, das Symbol der Freyheit. — An der Stelle des Wassermanns erscheint die Mässigkeit, Mutter vieler Tugenden, die sich hier besonders mit ihren Töchtern, der Höflichkeit und Urbanität, zeigt, und die Härte und äussere Rohheit im Betragen ausschließt. — Mit den Fischen werden vom Himmel verbannt das verachtende Stillschweigen, der schimpfliche Neid, die Misanthropie. Diese räumen den Ort für das kluge Stillschweigen, die Vorsichtigkeit, die Geduld, die wiederum an ihrem Theile verschwinden machen das Geschwätz, die Lustigmacherey, und alles, was nur ein leichtsinniges Betragen ausdrückt. — Wo der Wallfisch am Himmel im Trocknen war, findet sich die Zufriedenheit des Geistes, die beym Frieden und der Ruhe wohnt, und alle Unruhe und Stürme des Gemüths von sich entfernt hält. — Der göttliche und wunderbare Orion sieht die wahre Stärke und die Wahrheit folgen dem Betruge, der Spitzfindigkeit, dem eitelu Wunder, die nur Erzeugnisse der Ehrsucht und der Charlatanerie, unfruchtbare Bestrebungen sowohl sichtbarer als unsichtbarer Kräfte sind, die zum Vortheile der Lüge arbeiten. — Von dem Flusse Eridanus (dem Po) verspricht Bruno bey einer andern Gelegenheit etwas Merkwürdiges und auf ihn Passendes zu sagen. — Die leere Furcht, die Feigheit, das Zittern, das Mistrauen, die Verzweifelung, der falsche Argwohn, verbergen sich mit dem furchtsamen

Hasen,

Hasen, beym Anblicke des vorsichtigen Kindes der Klugheit und der aufmerksamen Zurückhaltung, die zum Gefolge der wahren Ehre und des wahren Ruhmes gehören. — Der größere Hund ist in der Stellung, den Hasen zu verfolgen. Hier erscheinen in Person die Wachsamkeit, die genaue Beobachtung, die Liebe des Stats, der Haß der Tyrannen, der Eifer, die Klugheit. Jupiter fügte noch den Heroismus hinzu. Es entfloh alles, was Wildheit heißt und mehr Symbol des Henkers, als des wachsamen Jägers ist. — Der kleine Hund auf seiner Flucht vom Himmel nimt mit sich die niederträchtige Schmeicheley. An ihrer Stelle erheben sich die Milde, die liebenswürdige Feinheit, das gefällige Zuvorkommen, und die theilnehmende Humanität. — Das Schiff (die Argo) stürzt mit sich in's Meer den schmuzigen Geiz, den Betrug im Handel, die schändliche Gewinnsucht, die verschlingende Seeräuberey; während man am Himmel triumphiren sieht die Liberalität, die dienstfertige Mittheilung, die weise Verwahrung, die Treue in Haltung gegenseitiger Versprechen, und alle Tugenden, die mit Redlichkeit im Handel und Wandel verbunden seyn können. — Da wo die südliche Schlange (Hydra) sich kriechend fortschleppt, herschen itzt der prüfende Scharfsinn, die weise Vorsicht, die Klugheit in ihrer ganzen Stärke, anstatt der Schläfrigkeit des Alters, und der dummen und verstellten Verjüngung, die nur eine Wirkung des Neides ist. — Mit dem schwarzen Raben hören auf im Himmel das lästige krächzende Geschwäz, der schändende Betrug, die nachläßige Langsamkeit bey Gelegenheiten, wo man nüzen kann, die grobe Leckerey. An ihre Stelle treten die göttliche Wissenschaft der Zukunft, die Kentniß der Augurien, so weit sie zu einem guten Zwecke für

eine weise Religion oder eine regelmäßige Statsverfassung angewandt werden kann. — Die Schale zeigte sich bisher nur mit einem Gefolge von Unordnungen, welche die Ausschweifung und die Trunkenheit nach sich ziehen. Die Mässigkeit und Enthaltsamkeit ersetzen sie. — Der Centaur, als Halbgott, verträgt sich durch die Analogie mit der göttlichen Parabel, den Mysterien der moralischen Fabeln und dem heiligen Dienste. Zu eben der Zeit fliehn aus dem Orte seines Aufenthalts die lächerlichen Mährchen, die albernen Metaphern, die verkehrten Auslegungen, die fehlerhaften Anwendungen, die regellosen Reformen, die Reinheit der Lehre, die nur scheinbar ist, die verderblichen Secten, und Alles, was bloß Verwirrung und Unordnung hervorbringt, indem es die Boeheit und Verblendung der Unwissenheit begünstigt. — Mit dem Altare erheben sich die Religion, der Glaube, und die Frömmigkeit. Von der Ecke desselben gegen Morgen fallen herab die Grausamkeit mit der ganzen Raserey, welche sie einhaucht, der Aberglaube mit allem, was ihn verschleyert. Von der Ecke desselben gegen Abend fallen herab der barbarische Frevel mit allen Thorheiten des Atheismus. — Die südliche Krone, Symbol der Belohnung, der Ehre, und des Ruhmes, kündigt die Frucht der Tugenden an, die hohe Anstrengung und Kampf gekostet haben. Sie ist der Kranz, den die Gunst der Himlischen schenkt. — Da wo der südliche Fisch sich zeigt, wohnt das reine und süße Gefühl rühmlicher Verdienste, das die Seele mit der höchsten Freude überströmt. Trunken von diesem Gefühle neidet die Seele dem Jupiter die Ambrosia und den Nektar nicht. Hier ist das Ziel der Arbeit und aller überstandenen Stürme. Hier ist das Bette

der

der Wohlluſt, ein ruhiger entzückender Aufenthalt, die vollkommenſte Sicherheit.

Es erhellt aus dem Obigen, daß Bruno lediglich die Abſicht hatte, die Tugenden und Laſter an ſich ſelbſt zu beſchreiben, und dieſer Beſchreibung durch die allegoriſche Hülle, in welche er ſie kleidete, ein höheres Intereſſe zu geben. Von eigentlichen Principien und Regeln der Moralität iſt hier gar nicht die Rede. Das Verdienſt einer lebendigen mahleriſchen Darſtellung der Tugenden und Laſter und der ihnen eigenthümlichen Züge im Einzelnen kann man dem B. nicht abſprechen. Indeſſen war doch die Idee der ganzen Allegorie nicht die glücklichſte. Die Ausführung derſelben mußte froſtig und ermüdend werden, und ſie iſt es in der That in einem hohen Grade. Die Symbole haben oft gar keine unmittelbare Beziehung auf die Gegenſtände, die durch ſie bezeichnet werden; die Analogieen ſind nicht ſelten weit hergeholt, erzwungen, ſpielend, und missfallen eben deßwegen. Auch hat Bruno dieſelben Begriffe mit ſehr verſchiedenen Symbolen bezeichnet; was freylich, da er einmal ſeiner allegoriſchen Idee treu bleiben mußte, unvermeidlich war; was aber die Allegorie im Ganzen innerlich verworren und ſich ſelbſt widerſtreitend macht. Dieſelben Tugenden oder Laſter finden ſich in mehreren Sternbildern, und mit der Schilderung dieſer mußte auch immer die Schilderung jener wiederholt werden. Dadurch hauptſächlich iſt die Allegorie ſo weitſchweifig geworden. Ein rühmliches Zeugniß kann aber das Werk für Bruno's eigene moraliſche Denkart abgeben. Seine Verehrung der echten Tugend, ſein Haß gegen das Laſter und die Heucheley, drücken ſich durchweg aus; ſo daß man berechtigt wird, die Fehler, die er ſelbſt in ſeinem Leben begieng, mehr

als Resultate seines leidenschaftlichen Temperaments, wodurch seine Vernunft übereilt und überwältigt wurde, wie als Folgen seines moralischen Charakters zu betrachten. Uebrigens hat unstreitig das Langweilige der Allegorie, so sehr man damals an Allegorieen Geschmack fand, dazu beygetragen, daß dies Werk des Bruno bald vergessen wurde und sich verlor, und daß man späterhin bey der großen Seltenheit von noch vorhandenen Exemplaren desselben dem bloßen Titel nach auf einen ganz andern Inhalt schloß, als welchen es wirklich hatte.

Einige Jahre nach dem Tode des Bruno wurden noch ein paar Reliquien seiner philosophischen Muse herausgegeben; nehmlich eine Summa terminorum metaphysicorum und das Artificium perorandi. Die erste *) ist eine Sammlung von Dictaten, welche B. seinen Zuhörern zu Wittenberg mitgetheilt hatte, und enthält Erklärungen logischer und ontologischer Begriffe meistens nach Aristoteles; jedoch auch in Ansehung einiger Hauptbegriffe, die für das eigene System des B. besonders wichtig waren, z. B. des Begriffes

*) *Summa terminorum metaphysicorum Jordani Bruni*, Nolani. Accessit *Ejusdem Praxis Descensus* seu *Applicatio Entis*, ex misto, per *Raphaelem Eglinum Iconium* Tigurinum. Marpurgi Cattorum. Ex offic. Rud. Hutwelkeri a. 1609. 8. In der Dedication an Friedrich von Salis sagt der Herausgeber: En tibi *Jordani Bruni*, Nolani, reliquias metaphysicas! Reliquias, inquam, quia de *Lampade*, quam ille *de Entis descensu* adornabat integram. Stans pede in uno, quantum calamo consequi possis, simul et dictare et cogitare: tam rapido fuit ingenio et tanta vi mentis! Ego vero collectum a me hunc libellum, non magnopere a doctrina Peripateticorum abhorrentem, et utilem et gratum fore studiosis omnibus spero. —

griffes der Sub
sein abweichend
lichen Schrift
ihr eine apho
wickelung de
stanz, Go
Dingen,
sus seu app
gendermaße
Substantia.
Elementum
Perfectio.
sio. Dare.
tum. Finis
andern We
ben so klar
nicht zu erw
scher Lehrer
ohne sich m
Theologie zu
Artificium p

*) Fordani
municatum
no erwähnt
weiter nicht
anders nicht
imaginum,
principiis rer
Vielleicht sind
alle von ihm
Idee entwor
Bruno's Ph
noch: Il Cand
bala del caval
lenico; Par. 15

Digitized by Google

länglich durch ihren Titel, und ich will mich dabey nicht länger aufhalten, da ich oben mehrere Werke von ihm ähnlichen Inhalts beschrieben habe.

Zu einer gründlichen und vollständigen Beurtheilung des metaphysischen Systems des Bruno ist hier nicht der Ort. Daß er durch den Plotinismus darauf geleitet wurde, hab ich schon erinnert. Seine Gottheit ist der höchste Gedanke, in welchem Seyn, Kraft, Wirkung, Wahrheit, Güte, alles Eins und Dasselbe sind. Das unendliche Universum ist an sich selbst nichts anders als eben jener höchste Gedanke. In ihm leben, weben und sind wir. Wie in der Uridee alle möglichen Ideen enthalten sind, so in dem Urdinge alle möglichen Dinge, und die Uridee und das Urding sind Eins. Der Pantheismus des Bruno ist ein objectiver Realismus, sofern er ein objectiver Idealismus, und ein objectiver Idealismus, sofern er ein objectiver Realismus ist. Es ist das objective unendliche Ich, in welchem Denken und Seyn einerley sind, das allein wahre Wirklichkeit hat, und die Mannichfaltigkeit der Ideen oder Formen nur als sein Bild, seine Spur, seinen Schatten in's Unermeßliche ausdrückt. Das subjective Ich hat kein wahrhaftes Seyn, ausser sofern es in dem objectiven ist. Das wandelbare Seyn des subjectiven Ich ist nur eine Spur des wahrhaften. Die gesunde philosophirende Vernunft wird allemal sich mit dieser Vorstellungsart des Bruno eher vertragen, als mit der des neuen Wissenschaftslehrers in Deutschland, Joh. Gottlieb Fichte, die auf subjectiven Pantheismus hinausläuft.

Zwischen beyden, Bruno und Fichte, als Philosophen und als Menschen, ist übrigens eine auf-

auffallende Aehnlichkeit, die zu einer sehr interessanten historischen Parallele fruchtbaren Stoff darbieten würde, wenn sich diese hier ausführen ließe. Ich will nur einige Hauptzüge andeuten, die ihrer Geistesphysiognomie und ihrem Leben gemeinschaftlich sind: Gleiches Talent zur höheren Speculation; gleicher leidenschaftlicher Eifer für ihre Wahrheit; gleicher sonderbarer Hang zu unnöthiger, zweckwidriger und abgeschmackter Logodädalie, bey dem einen zur Lullischen Kunst, bey dem andern zur Methode der Antitheſen und Syntheſen; gleiche Geradheit und Biederkeit des Charakters, so lange die ruhige vernünftige Besonnenheit ihn bestimt, aber auch gleiche Unfähigkeit, die Phantaſie und die Affecten zu beherschen; eben daher gleiche Ruhmsucht und Ruhmredigkeit; gleicher Dünkel und Uebermuth; gleiches Ringen und Streben, für die einzigen untrieglichen Führer und Herscher im Lande der Forschung zu gelten; gleiche vornehme Behandlung derer, die ihnen folgen, als schätzbarer Vaſallen, oder auch wohl nur als paſſabler Lakayen; gleiche grimmige und höhniſche, nicht selten läpiſche, Ungebehrdigkeit gegen Alle, die ihnen zu widersprechen sich erkühnen; gleiche Unverträglichkeit und Zanklaune mit Nachbarn, Collegen und Freunden, die nicht unbedingt huldigen; gleiches öffentliche zur Schau tragen ihrer Moralität und Religiosität; gleiches Wandern mit ihrer Philoſophie in Deutschland herum von einem Orte zum andern; gleiches Herausstreichen und Wiederholen, der Lullischen Kunst von dem Einen, der Wissenschafteslehre von dem Andern, in neuen Büchern an jedem neuen Orte des Aufenthalts; gleiches verachtendes Herabsehen auf Gelehrte in andern Fächern, und dafür wiederum gleiche Verachtung dieſer gegen ſie; gleicher schwärmeriſcher Wahn von dem ge-

genwärtigen und künftigen mächtigen Einfluße ihrer Schriften auf Mitwelt und Nachwelt, und doch wahrscheinlich im künftigen Jahrhunderte gleiche Seltenheit dieser u. w. Zur gänzlichen Vollendung der Parallele fehlt bey Fichte nur Eine Kleinigkeit: Bruno's tiefe Kentniß der alten Literatur und Philosophie, der Mathematik, Physik und Astronomie.

Etwas älter, als Jordan Bruno, aber noch weit originaler an Geist und Charakter, als dieser, war Hieronymus Cardanus. Er ward im J. 1501. zu Pavia gebohren aus einem alten adlichen Geschlechte. Im vierten Jahre seines Lebens kam er nach Mayland, wo sein Vater ein Advocat war. Seine physische Idiosynkrasie und seine Erziehung, fast von seiner ersten Existenz an, haben unstreitig viel zu seiner so auffallenden Sonderbarkeit beygetragen. Schon seine Mutter hatte, während sie mit ihm schwanger gieng, Versuche gemacht, die Frucht abzutreiben, aber dadurch nichts weiter als eine Erschwerung der Geburt bewirkt. Er wurde hernach von seinem Vater mit der wunderlichsten eigensinnigsten Laune behandelt, die oft in Grausamkeit ausartete, und dieses zunächst brachte in ihm bey der Lebhaftigkeit und Eigenheit seines Temperaments, seiner feurigen Phantasie, und der natürlichen Energie überhaupt, die er hatte, jene seltsamen Widersprüche der Denkart und des Charakters hervor, von denen seine von ihm selbst beschriebene Lebensgeschichte voll ist, und welche diese zu einer in ihrer Art einzigen machen. Schon sehr früh flößte ihm auch sein Vater den Aberglauben an Magie und Astrologie, an die Möglichkeit eines Umgangs mit Geistern ein, den er in reifern Jahren bald aufgab, bald erneuerte, je nachdem die frühern Ein-

Eindrücke und seine regsame Phantasie, oder die Reflexion der ruhigern gesundern Vernunft und die Erfahrung, zu verschiedenen Zeiten die Oberhand gewonnen hatten. Der Vater selbst glaubte an einen besondern Schutzgeist, welchen er habe; eben diesen glaubte in der Folge auch Cardanus für seine Person; und er erzählt sogar viel von dem Umgange, welchen er mit demselben gehabt, wiewohl er in andern Büchern die Existenz desselben wiederum ablengnet. Seit seinem zwanzigsten Jahre studirte er Philosophie und Medicin zu Pavia, wo er auch den Euklides erklärte, da er schon von seinem Vater Unterricht in der Mathematik empfangen hatte; dann zu Padua, wo er im J. 1525. Doctor der Medicin ward. Der Medicin hatte er sich gegen den Willen seines Vaters gewidmet, der ihn zu der Rechtswissenschaft bestimte. Im J. 1533. ward er Professor der Mathematik zu Mayland; 1539 ward er in das Collegium der Aerzte daselbst aufgenommen, und lehrte hier auch seit 1543 die Arzneywissenschaft öffentlich. Einen Ruf nach Dänemark unter sehr vortheilhaften Bedingungen lehnte er ab, theils des nordischen Klima wegen, theils weil er seine Religion nicht ändern wollte, an welchem letztern Vorwande inzwischen wohl mehr sein Aberglauben, als wirkliche Anhänglichkeit an der katholischen Religion Theil haben mochte. Im J. 1551 that er eine Reise nach Schottland, kehrte aber bald wieder nach Mayland zurück. Er ward zehn Jahre darauf nach Bologna berufen, und lehrte hier die Arzneywissenschaft bis zum J. 1570, da er gefangen gesetzt, und zwar nach einigen Monaten aus dem Gefängnisse entlassen wurde, aber dennoch in seinem Hause Arrest behielt. Er verließ indeß 1571 Bologna, begab sich nach Rom, ward daselbst Mitglied des

Collegium's der Aerzte, bekam vom Pabste eine Pension, und starb 1575.

Cardan selbst rechnete zu den größten Widerwärtigkeiten seines Lebens folgende vier: I) Seine Unfähigkeit, einem Weibe beyzuwohnen vor seiner Verheyrathung, die im ein und dreyßigsten Jahre seines Alters statt fand; II) das unglückliche Schicksal seines ältesten Sohnes, der seine Frau mit Gift vergab, und deßhalb im Gefängnisse durch den Henker hingerichtet wurde; III) die Gefangenschaft, in welche er gerieth; IV) die Liederlichkeit und Bosheit seines zweyten Sohnes, dem er zur Züchtigung vergeblich das Ohr abschneiden ließ, und endlich fortjagte und enterbte. Das Familienunglück, welches er erfuhr, läßt sich leicht begreifen, wenn man seinen eigenen Charakter erwägt, sowohl wie er ihn selbst mit erstaunlicher Offenherzigkeit schildert, als wie er sich in einzelnen Zügen darstellt, die seine Zeitgenossen aufbehalten haben, und danach die Erziehung beurtheilt, die seine Kinder empfangen haben mögen; zumal wenn man hinzunimt, daß wahrscheinlich bey diesen die ursprünglichen Temperaments und Gemüthsanlagen denen des Vaters ähnlich waren. Schwerlich hat irgend Jemand ein härteres Bekentniß seiner Fehler und Thorheiten öffentlich abgelegt, als Cardan in seinem Buche de vita propria *). Er verdient deßwegen wohl,

*) *Hieron. Cardanus* de vita propria; Paris. 1643. 8: nachgedruckt Amstelod. 1654. 12. Cardan hat dieses Werk öfter umgearbeitet. Sein erster Entwurf de libris propriis steht hinter seinen Büchern de consolatione, und kam heraus 1537. Er erschien hernach wieder nebst einigen andern Schriften zu Basel 1542. Ein paar

wohl, daß mar
die er von sich r
als eitle prah
auch den Ar
seines Lebens
gefallen seyn
scher Wahrh
ter, wie C
sagt er, v
Wissenschaf
gant, anst
treu, Freu
mend, lern
derisch, S
sen begierig
listig, betri
dert, nücht
schwätzig, T
disch, traur
rer, Magus

paar spätere
Venedig 15
in der Ausg
Synesiorum
erwähnte Pa
ristik des Ca
vor den sän
Opera omnia
fol.) steht.
de vita propri
tern Stücken de
seelenkunde
medici scrittor
Art. Cardan.
P. II. p. 62 sq.
kunde B. III. S

Bider-
ne Un-
r Ver-
te seines
ucksal sei
st vergab,
nker hinge-
n welche er
sheit seines
ng vergeblich
fortjagte und
hes er erfuhr,
seinen eigenen
selbst mit er
ls wie er sich in
Zeitgenossen auf-
ehung beurtheilt,
gen; zumal wenn
bey diesen die ur-
emüthsanlagen de
Schwerlich hat ir
iß seiner Fehler und
ls Cardan in sei
Er verdient deßwegen
wohl,

propria; Paris. 1643. 8.
12. Cardan hat dieses
Sein erster Entwurf de li-
nen Büchern de consolatio-
Er erschien hernach wieder
ten zu Basel 1542. Ein
paar

Digitized by Google

den Meinigen gram, der Geilheit ergeben, einsiedlerisch, widrig, streuge, mit der Gabe der Wahrsagung versehen, eifersüchtig, Zotenreißer, verleumderisch, willfährig, veränderlich, wegen des Widerspruchs meiner Natur und meiner Sitten. Diese Selbstcharakteristik des Cardan wird durch seine wirkliche Lebensart, wie er sie führte, und sie ebenfalls selbst beschreibt, völlig bestätigt. Er fand ein grausames Vergnügen daran, Andern Schmerz und Verdruß zu machen, und zog sich selbst absichtlich Schmerzen zu, indem er sich geisselte, in die Lippen biß, heftig kniff, die Finger verzerrte, um sich dadurch von einer für ihn noch quälendern Geistesunruhe zu befreyen und zum Weinen zu kommen, wodurch er sich immer erleichtert fühlte. Oft war er entschlossen, sich zu entleiben, führte aber doch den Entschluß nicht aus. Eben so räthselhaft sonderbar war seine ganze öffentliche Lebensart, selbst bis auf sein äußeres Betragen, seine Kleidung, seinen Gang u. w. Er sprach zu schicklicher und unschicklicher Zeit alles, was ihm auf die Zunge kam; gieng bald langsam und nachdenkend, bald rannte er, wie ein Wahnsinniger, durch die Gassen; seine Art sich zu kleiden contrastirte oft auf das lächerlichste mit der gewöhnlichen; dabey hatte er einen so leidenschaftlichen Hang zu Glücksspielen, daß er einst seinen ganzen Hausrath und das Geschmeide seiner Frau verspielte; auch wurde er durch denselben, so wie durch die Armuth, die eine natürliche Folge seiner Unordnungen war, zu mehrern schlechten Handlungen verführt.

Durch das, was Cardan für die Erweiterung und Vervollkommung der Philosophie im Ganzen geleistet hat, ist er weniger merkwürdig geworden, als

als durch die p
Charakters und
seine Werke ze
mehrere einzel
Aber es herr
vergleicht, zu
zu wenig Be
schneidenden
eine zusamm
art, die sich
bezöge, da
Würdigung
Entschuldigu
stände Rück
fertigte. E
muth, um
mischte daher
die gar nicht
damit er dest
ser Druck der
Leichtsinne, m
Dunkelheit,
Raisonnements
ten Theils sein
man gar nicht
dächtnisses, die
weniger zu vorü
und der Verrück
gleich auch nicht
müthsstimmung,
oder einzelne Ste
der Verrücktheit
anderer Grund d
Cardan's ist in

antreiben; daß sie eben hierdurch ihn zum Ruhme führen, ihn zur Mäßigung, Vorsicht, Standhaftigkeit, Genügsamkeit bilden u. w. *).

In eben der Beziehung auf Cardan's Charakter ist auch seine Erklärung des Wohlgefallens am Schönen merkwürdig, die in dem Werke de subtilitate, einem der interessantesten, die er hinterlassen hat, vorkomt **). Alles Vergnügen hat seinen Grund in einem vorhergegangenen Misvergnügen oder Schmerze. Die Ruhe vergnügt nach beschwerlicher Arbeit; das Essen und Trinken nach vorher empfundnen Hunger und Durste; der Geschmack des Süßen nach dem des Bittern; das Licht nach der Finsterniß; die Harmonie nach der Disharmonie. Cardan bewies dieses noch daraus, daß alles Angenehme und Unangenehme auf der Empfindung beruhe; die Empfindung aber allemal eine Veränderung aus dem Entgegengesetzten in das andere, aus der Lust in die Unlust sey, und die Lust folglich die Unlust voraussetze. Zu dem, was uns Vergnügen macht, gehört die Erkentniß, so wie im Gegentheile die Nichterkentniß Misvergnügen zur Folge hat. Das Dunkle, Unverhältnißmäßige, Unvollkomne, kann aber nicht erkannt werden wegen seiner Unbestimtheit; daher erzeugt die Wahrnehmung desselben Misfallen; allein das Verhältnißmäßige, Harmonische, Vollkomne, erweckt Vergnügen, weil es eine leichte und deutliche Erkentniß gewährt.

Des

*) *Idem* de consolatione Opp. T. I. p. 591 sq. — De vtilitate ex aduersis capienda Opp. T. II. p. 35.

**) *Idem* de subtil. lib. XII.

Des Atheismus und der Religionslästerung kann Cardan nicht mit hinlänglichem Grunde beschuldigt werden. Ließe sich auch aus einzelnen Aeußerungen und Handlungen desselben auf eine solche Denkart schließen, so war er doch überhaupt zu leichtsinnig und in seiner Denkart sich zu ungleich, als daß man annehmen könte, er habe jene bestimt und ernstlich gehegt *). Aber seine Religiosität lief im Wesentlichen auf Schwärmerey und Aberglauben hinaus. Seine Kentniß und Anwendung der Astrologie und Magie setzte ihn bey dem großen Haufen in den Verdacht der Zauberey, da die Sagen verbreitet waren, daß einige seiner astrologischen Prophezeihungen eingetroffen seyen, und diese und jene glückliche mediciniſche Cur — denn Cardan besaß allerdings tiefe Einsicht in die Medicin — als ein Werk der Magie betrachtet, und vielleicht von ihm selbst nach seiner Eitelkeit und Prahlerey dafür ausgegeben wurde. Das seltsamste Unternehmen Cardan's war, daß er auch das Leben und die Thaten Christi astrologisch erklärte, und sie folglich als ein Werk des Naturdeterminismus darstellte; ungeachtet er nicht der erste Astrolog war, der hierauf verfiel. Dieß ist das Hauptargument, welches man zum historischen Beweise der Irreligiosität und

*) Sehr treffend und billig hat den Cardan in Ansehung seiner religiösen Denkart beurtheilt Sam. Parker Disp. de Deo et prouid. div. p. 68 sq. Er schließt seine Kritik mit folgenden Worten: Cum tam paruae sint huius turpissimae suspicionis (impietatis et Atheismi) scintillae, cumque contra tam validae rationes, quae eidem aduersentur, ne, quaeso, immensa miseriarum cumulo hanc impietatis accumulemus infamiam, sed potius viri eruditi, quo nemo, nec ipse qui in fabulis Philoctetus, infelicius vixit, triste fatum doleamus.

und Gotteslästerung des Cardan braucht. Daß er sich darauf einließ, die Nativität Christi zu stellen, zog ihm auch die Gefangenschaft zu. Gleichwohl war dieß nichts weiter als eine astrologische Grille, die nach den angenommenen Principien der Astrologie völlig consequent war, die aber schwerlich auf den religiösen Glauben Cardan's, der selbst schon der Astrologie mistraute, Einfluß hatte. Uebrigens war schon lange vor ihm der Astrologie der Einwurf entgegengesetzt, unter andern vom Joh. Picus von Mirandula, daß wenn sie gültig wäre, die ganze Offenbarung, die Weissagungen und Wunder der Propheten, Christi und der Apostel, Wirkungen der Constellationen seyn müßten: durch welche Meynung das Fundament der christlichen Religion ganz untergraben werde.

Ein Verehrer und Nachahmer Cardan's war Lucilius, oder, welche Vornamen er sich selbst gab, Julius Cäsar Vanini. Er wurde gebohren im J. 1586 im Neapolitanischen, und studirte außer den gewöhnlichen Vorbereitungswissenschaften die Philosophie und Medicin. Seine Führer in der Philosophie wurden Aristoteles, und zwar wie die Averrhoisten das System desselben auslegten, Pomponatius, Telesius, und Cardanus. Aus den Lehren dieser bildete er sich eine eigene Vorstellungsart. Zu Padua beschäfftigte er sich auch mit der Theologie und dem kanonischen Rechte, um desto leichter zu einer geistlichen Pfründe gelangen zu können. Ob er wirklich in frühern Jahren in einen Mönchsorden getreten, ist zweifelhaft, da er selbst nichts davon erwähnt. Nach Vollendung seiner akademischen Studien that er Reisen durch Deutschland, Böhmen,

die

die Niederlande, disputirte überall angeblich gegen Ungläubige und Atheisten, jedoch so, daß er selbst in den Verdacht des Atheismus gerieth, und darüber mehrmal in Lebensgefahr kam. Er hielt sich hierauf in Genf auf, gieng dann nach Lyon, wo er sich vor der Verfolgung der Inquisition kaum noch durch die Flucht rettete, begab sich aus Frankreich nach England, lebte daselbst zwey Jahre, und kehrte wieder nach Italien zurück. In Genua lehrte er eine Zeitlang die Naturphilosophie, meistens nach den Grundsätzen der Averrhoisten, die er vorzüglich empfahl; wobey er doch auch zugleich seine Zuhörer ermahnte, nicht blindlings der Autorität irgend eines Lehrers oder Schriftstellers zu folgen, sondern selbst in den Quellen der Erkentniß nachzuforschen. Er war aber von zu unstetem Charakter, um an einem Orte lange zu verweilen, und sich mit den Menschen, mit welchen er in Verbindung gerieth, vertragen zu können. Er verließ Genua, trieb sich bald in Frankreich, bald in Italien herum, bestand dabey mancherley Abentheuer, und ward durch sein Disputiren über Gegenstände der Philosophie und Religion, womit er sich Jedem aufdrängte, und durch seine Schriften immer der Ketzerey und des Unglaubens verdächtiger. Um dieses Verdachtes gegen ihn willen mußte er auch Paris verlassen, wo er sich zuletzt aufhielt. Sein unglückliches Loos führte ihn nach Toulouse. Hier ward er auf die Angabe eines gewissen Franconus vor Gericht gezogen, und ob er gleich durch seine Erklärung, daß er der katholischen Kirche treu ergeben sey, sich von der Untersuchung befreyt zu haben glaubte, dennoch bald hernach gefangen gesetzt, da Franconus seine Anklage wiederholte. Man fand unter seinen Sachen auch solche, die den Verdacht der Zauberey

rey und Giftmischerey auf ihn warfen, obgleich Vanini bey seiner Vertheidigung die heilsamsten Zwecke vorgab, die er dabey gehabt habe. Franconus sagte gotteslästerliche Behauptungen, die Vanini gegen ihn geäußert, vor Gericht aus und beschwor seine Aussage. Auch mehrere seiner Zuhörer zeugten gegen ihn. Vanini that freylich Alles, was er konte, um die Beschuldigung von sich abzulehnen; er leugnete die Aussage seiner Gegner, betheuerte seinen Glauben an den dreyeinigen Gott, und nahm einst vor seinen Richtern einen Strohhalm auf mit der Versicherung, daß schon dieser ihn vom Daseyn Gottes überzeugen würde; auch genoß er oft im Gefängnisse das Abendmahl. Dennoch ward er zum Scheiterhaufen verdammt und öffentlich im J. 1619 verbrannt, nachdem ihm vorher der Henker die Zunge auf eine grausame Weise mit einer Zange ausgerissen hatte.

Es wird erzählt, daß Vanini kurz vor seiner Hinrichtung, da ihm kein Rettungemittel übrig war, seinen Atheism laut und förmlich erklärt, und die bittersten Spöttereyen unter andern über Christus, da man ihm das Crucifix vorhielt, ausgestoßen habe. Inzwischen sind diese und andere Sagen zweifelhaft und verdächtig. Ueberhaupt ist die Geschichte des Inquisitionsprozesses, von welchem Vanini das traurige Opfer wurde, nicht recht klar; es scheint, daß die Verfolgungswuth von Geistlichen, die er erbittert hatte, das Parlament zu Toulouse gegen ihn empört, und dieses zu der ungerechten und grausamen Sentenz gegen ihn veranlaßt habe. Nachher mag man diese und jene Thatsachen hervorgesucht und sie verdreht und entstellt, oder auch dergleichen ganz ersonnen haben, um das abscheuliche Verfahren gegen

Vani-

Vanini vor den Zeitgenossen und der Nachwelt zu rechtfertigen. Wenn dieser auch kurz vor der Hinrichtung die heftigsten Schmähungen gegen den König, von dessen Gnade er nichts zu hoffen hatte, und noch mehr gegen seine Richter ausstieß; so war dieß der gerechteste Ausdruck seines schmerzlichen Unwillens über die Behandlung, welche er erdulden mußte. Selbst wenn er Gott und Christus gelästert hätte, würde man bey einiger Hinsicht auf den Zustand und die Gemüthsstimmung, in welcher er es gethan, Entschuldigungsgründe dafür finden; am wenigsten aber daraus mit Recht auf seine vorherige Denkart schließen können. Ob er aber durch seine Behauptungen in seinen Disputen und Schriften nicht sehr gröblich, nicht mit unklugem frechen Leichtsinne, gegen die Rechtgläubigkeit verstoßen; ob sein Benehmen überhaupt sein ganzes Leben hindurch, das durch Eitelkeit, Frivolität, Hang zur Paradoxie und Spötterey geleitet wurde, und wobey er zugleich oft eine Ueberzeugung heuchelte, die er nicht hatte, was ihn in den Ruf eines zweydeutigen gefährlichen Lehrers und Schriftstellers brachte, sehr viel zu seinem unglücklichen Schicksale beygetragen habe, ist eine andere Frage. In diesen Puncten ist er durchaus nicht, wie sich gleich ergeben wird, frey zu sprechen *).

Vanis

*) Die Biographen Vanini's sind theils für, theils wider ihn, und polemisiren seinetwegen gegen einander. Die vornehmsten Begebenheiten seines Lebens sind klar und erwiesen genug; nur über seinen moralischen und philosophischen Charakter wird gestritten, und inwiefern seine schreckliche Hinrichtung mehr oder weniger zu entschuldigen sey. Als sein Apologet ist aufgetreten Peter Friedr. Arpe in der Apologia pro *I. C. Vanino*, Cosmopoli (Roterodami) 1712. 8. typis

Vanini hat ungeachtet seines kurzen und sehr unsteten Lebens mehrere Schriften ausgearbeitet. Er erwähnt

pis philaletheis. Auch Bayle (Art. *Vanini*) urtheilte von ihm sehr günstig. Aber die Apologie beyder ist nichts weniger, als genugthuend; sie behaupten und leugnen, anstatt Data vorzubringen, die das Gegentheil der Beschuldigungen darthun, welche dem Vanini gemacht wurden. Eifrige Gegner dieses sind vorzüglich Joh. Gottfr. Olearius (Dissertatio I. de vita et fatis *Iul. Caes. Vanini*; Dissert. II. de *Vanini* scriptis et opinionibus; Ienae 1708. 4.); Joh. Moriz Schramm (De vita et scriptis famosi Athei, *Iul. Caes. Vanini*, tractatus singularis, in quo genus, mores et studia cum ipsa morte horrenda e scriptis suis rarioribus et aliis fide dignis auctoribus selecta sunt, et ne cui offendiculo forent, errores illius simul sunt refutati; Custrini 1715, 8.); und David Durand (La Vie et les sentiments de *Lucilio Vanini*; à Rotterdam 1717. 8.), der besonders gegen Arpe und Bayle argumentirt. Es ist zu verwundern, daß Bayle, der doch fast zwey Jahre in Toulouse sich aufhielt, sich nicht genauer von den Umständen des Inquisitionsprocesses des Vanini unterrichtet hat. Daß Dürand der Verfasser des zuletzt genannten Buchs sey, sagt Niceron Mem. T. XXVI. p. 385. gegen das Ende seiner eigenen Lebensbeschreibung des Vanini. Eine bloße Uebersetzung des Dürandschen Werks ist: The Life of *Lucilio* (alias *Iulius Caesar*) *Vanini*, burnt for Atheism at Thoulouse. With an abstract of his Writings. Being the sum of the atheistical doctrine taken from *Plato*, *Aristotle*, *Averroes*, *Cardanus* and *Pomponatius's* philosophy. With a confutation of the same, and Mr. *Bayle's* Arguments in behalf of *Vanini* compleatly answered. Translated from the french into english. London 1730. 8. Die Vorrede des Uebersetzers ist voll fanatischer Erbitterung. — Brucker (Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 670 sq.) misbilligt mit Recht den Proceß gegen Vanini, und die barbarische Hinrichtung desselben sehr lebhaft, scheint aber doch überhaupt

zu

erwähnt selbst seiner Commentare zu den Aristotelischen Büchern de physica auscultatione; de generatione et corruptione; de meteoris; und anderer Werke; von denen man aber doch nicht weiß, ob er sie alle wirklich vollendet oder einige derselben nur projectirt habe, und wenn er auch diese handschriftlich vollendete, ob sie gedruckt sind *). Die beyden bekantesten,

zu günstig und parteyisch für ihn zu urtheilen; was, wie ich glaube, auch Hr. Fülleborn thut in seinem Aufsatze: Ueber Julius Cäsar Vanini, in den Beyträgen zur Gesch. der Phil. St. V. — Die vornehmsten und zuverlässigsten Quellen zur Geschichte des Processes des Vanini sind: *Gramond* (erster Parlementspräsident zu Toulouse) Hist. Galliae ab excessu Henrici IV. lib. III. und der *Mercure* françois Tom. V. p. 63. l'ann. 1619.

*) Außer den erwähnten Commentaren zu Aristotelischen Büchern führt Vanini folgende Schriften an, die er verfaßt habe, oder wenigstens zu verfassen dachte: 1) *Commentarii Physici.* In diesen prüfte er gewisse Meynungen des Cardan, z. B. daß das Wasser kein nothwendiges Element sey; daß der Geschmack nicht zu den Sinnen gehöre; 2) *Commentarii Medici.* Besonders über Augenkrankheiten. Von beyden Werken hielt V. selbst nicht viel, und bekante, daß er sie in der Eile geschrieben habe; 4) *De vera sapientia.* Der Jesuit Garasse, der dieß Werk gelesen hatte, urtheilt davon (*De la doctrine curieuse* p. 1015): Je n'ai vu de *Lucilio Vanino*, que trois livres differents, son *Amphitheatre*, sa *Sageſſe*, et ſes *Dialogues*. Dan ſon *Amphitheatre* il parle en hypocrite; en ſa *Sageſſe* il parle en Cynique; et en ſes *Dialogues* il parle en parfait Atheiſte; 4) *Phyſicomagicum.* Hier behauptete V. unter andern, daß die unehlichen Kinder mehr Verstand, Kraft und Schönheit hätten, als die ehlichen, und er wünschte sich selbst eine solche Abkunft, da das Anstößige dabey in der Meynung des großen Haufens durch so beträchtliche Vortheile vergütet werde. Es war dieß eine seiner Lieblings-

sten, wiewohl ziemlich seltenen, gedruckten Werke von ihm, nach welchen man auch allein seine Philosophie und seinen Charakter beurtheilen kann, sind das Amphitheatrum aeternae prouidentiae, und: De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis libb. IV. Beyde, ob man gleich hernach aus denselben Gründe der Anklage und der Verdammung des Vanini hernahm, und das letztere sogar zufolge einem Erkentnisse der Sorbonne öffentlich verbrannt wurde, sind doch cum priuilegio et approbatione gedruckt,

lingsmeynungen, die auch in den Dialogen (p. 321) vorkomt; 5) *De contemnenda gloria.* V. gab die Absicht vor, die Atheisten seiner Zeit zu widerlegen, die sagten, Christus habe bloß aus Ehrsucht gehandelt, und sich sogar aus bloßer Ehrsucht kreuzigen lassen. Er wiederholt diese Idee ebenfalls in seinen Dialogen; 6) *Apologia pro Mosaica et Christiana lege aduersus Physicos, Astronomicos et Politicos.* Sie wird citirt Amphitheatr. p. 38. V. äußerte darin, daß Moses die Israeliten während der Zeit der Ebbe durch's rothe Meer geführt habe. Ueberhaupt persifflirte er die Dogmen der christlichen Religion, besonders die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die er gegen die Einwürfe des Pomponazzi und Cardan mit so schwachen und zum Theil absurden Gründen vertheidigte, daß jene durch die Vertheidigung noch mehr bekräftigt wurden; 7) *Libri Astronomici.* Das Werk wird angeführt in den Dialogen (p 31), wo die eine Person des Dialogs, Alexander, sagt: Perlegi quidem his paschalibus ferijs tuos *Astronomicos libros* Argentorati elegantissimis typis excusos, in quibus admiranda et diuina sane de syderibus enarras. Es ist sonderbar, daß sich auch dieß Werk, das doch zuverlässig gedruckt ist, gänzlich verloren hat Vgl. *la Croze* Entretiens sur divers sujets d'Histoire etc. p 353. Um sich die Geistlichkeit geneigt zu machen, schrieb V. eine Apologia Concilii Tridentini in achtzehn Büchern, voll Schmahungen gegen Luther und die Protestanten.

druckt, und die Censoren der Sorbonne hatten anfangs nichts darin angetroffen, quod religioni catholicae apostolicae et romanae repugnaret aut contrarium esset. Der wahre Zweck, welchen V. dabey hatte, liegt auch in beyden sehr versteckt. Doch blickt er aus dem letztern auffallender hervor, da er hingegen aus dem erstern schwerer mit Bestimtheit anzugeben ist; was auch die verschiedenen Urtheile über den Inhalt desselben veranlaßt hat, indem Einige den baren Atheismus und Naturalismus darin antrafen; Andere hingegen nichts Anstößiges, zum mindesten keinen Atheismus darin entdeckt haben wollten. Vanini folgte dem Beyspiele des Pomponatius, der als Philosoph und Schriftsteller gleichsam die Rolle zweyer verschiedener Personen, eines Denkers aus bloßen Vernunft- und Erfahrungsgründen, und eines treuen Anhängers des Kirchenglaubens spielte, und in den Fällen, wo seine Philosophie dem Kirchenglauben schnurstracks entgegengesetzt war, zugleich behauptete, daß er als ein ergebener Sohn der Kirche doch das Gegentheil glaube. Nur zeigte sich Vanini in dieser Zweydeutigkeit, noch weit auffallender als Pomponatius u. a., auf eine solche Art, daß die angenommene Larve gar zu leicht bemerkt wurde, und daher seine Abtrünnigkeit von dem Kirchenglauben desto mehr beleidigte. Es ist dies schon in seinen Schriften fast auf jedem Blatte sichtbar, und mag es noch mehr in seinen mündlichen Aeusserungen bey seinen Lehrvorträgen und in seinen Disputen gewesen seyn.

In dem Amphitheatro diuinae prouidentiae *) werden dem Anscheine nach nur die Meynungen der ältern Philos

*) *Amphitheatrum aeternae prouidentiae* diuino magicum,

Philoſophen beſtritten. War es auch, wie ſich aus der Beſchaffenheit der vom Vanini vorgebrachten Gegen-

chriſtiano phyſicum, nec non aſtrologo catholicum. Aduerſus veteres philoſophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore *Julio Caeſare Vanino*, Philoſopho, Theologo, ac Juris vtriusque Doctore. Ad illuſtriſſ. ac excellentiſſ. Dom. D. *Franciscum de Caſtro*, Comitem Caſtri, Ducem Tauriſeni etc., Sereniſſ. Hispan. Regis ad Summum Sacerdotem Sacerdotumque Principem Legato (Legatum). Lugduni; 1615. 8. Cum priuilegio Regis. In der Vorrede beſtimt V. dieſes Werk zur Einleitung in die libros pro Concilio Tridentino, die er ſchreiben wollte. Nos, ſagt er, non popularis aurae rumuſculos quosdam et vanae gloriolae choragia aucupemus, ſed *vt chriſtianam religionem a ſceleratiſſimorum hominum ne dicam beluarum incurſionibus propugnemus* poſt crebras diuturnasque cum haereticis decertationes habitas — Den Begriff von Gott beſtimt V. hier durch lauter widerſprechende Prädicate. Exerc. II.: Quaeris a me, quid Deus ſit? Si ſcirem, Deus eſſem; nam Deum nemo nouit, nec, quid ſit, quisquam ſcit, niſi ipſemet Deus; poſſumus tamen, quaſi per nubem ſolis lumen, quid ipſe ſit, per ejus opera aliquantum cognoſcere: non tamen per ea melius intelligimus, quam per ea, quae negamus nos intelligere. — Quare ſic eum (licet temere fortaſſis) deſcribere audet dextera noſtra: Sui ipſius et principium et finis, vtriusque carens, neutrius egens, vtriusque parens atque author. Semper eſt, ſine tempore, cui praeteritum non abit, nec ſubit futurum. Regnat vbique, ſine loco; immobilis, absque ſtatu; pernix, ſine motu. Extra omnia omnis; intra omnia; ſed non includitur in ipſis; extra omnia; ſed nec ab ipſis excluditur. Intimus haec regit, extimus creauit. Bonus ſine qualitate; ſine quantitate magnus. Totus ſine partibus; immutabilis, cum cetera mutat; cujus velle potentia; cui opus voluntas. Simplex eſt, in quo nihil in potentia, ſed in actu omnia; immo ipſe purus, primus, medius et vltimus actus. *Denique eſt omnia, ſuper omnia, extra omnia, intra omnia,*

Gegengründe wohl schließen läßt, mit der Widerlegung mancher Lehren der ältern Philosophie ihm in der That kein Ernst; so beobachtete er doch großentheils einen ernsthaften gesetzten Ton, und stellt sich als einen Rechtgläubigen dar, der andere Atheisten bekehren wolle, und die Argumente der ältern Philosophen, auf welche sich jene immer beriefen, nur beybringe, um sie zu widerlegen. So schwach deßhalb auch die Gründe sind, die hier gegen Plato, Zeno, Epikur, u. a. vorkommen, und obgleich Vanini die bessern Argumente der Neuern verwarf oder vernachlässigte, um schlechtere an die Stelle derselben zu setzen; seine Absicht sich also deutlich genug verräth, die Lehren der Alten, sofern sie mit seinem eigenen Systeme zusammenstimmten, für den, dessen Blick nicht durch die Larve getäuscht wurde, als unwiderlegt oder unwiderleglich aufzustellen, so konte doch Niemand ihn des Atheismus geradehin zeihen. Mochte er immerhin, indem er die Behauptungen der ältern Philosophen zu bestreiten schien, eigentlich nur die Blöße der gangbaren Philosophie über Gott, Welt und Vorsehung, und vornehmlich der Lehrsätze des Kirchenglaubens aufdecken, und als ungereimt und lächerlich charakterisiren; er konte sich immer darauf stützen, wie er denn das bey dem Criminalproceße auch wirklich gethan haben soll, daß er seinen Worten nach das Gegentheil gelehrt habe und habe lehren wollen.

Nicht so vorsichtig verfuhr Vanini in dem zweyten Werke: De Naturae arcanis, mortalium Reginae De-

omnia, praeter omnia, ante omnia et post omnia omnis. Vergl. die berühmte Ode Vanini's auf die Gottheit am Schluße des Werks.

Deaeque *). Schon dieser von ihm gewählte Titel nicht nur konte und mußte in seinem Zeitalter befremden und Aergerniß geben; sondern auch der Inhalt entsprach dem Titel bey genauerer Erwägung zu sehr, als daß er hier auf eben die Weise, wie bey dem erstern Werke, den Anschuldigungen der eigenen Ketzerey und des Atheismus bey seinen Gegnern und bey den Wächtern des Kirchenglaubens hätte entgehen können. Er hatte zwar die Untersuchung in die dialogische Form eingekleidet, ohne bestimt anzuzeigen, unter was für einer Person des Dialogs er selbst rede; auch scheinen die Gespräche bloß wissenschaftliche Unterredungen über einzelne physikalische und naturhistorische Materien zu seyn. Aber die Person, welche Vanini selbst angenommen hat, war doch nicht zu verkennen; es war diejenige, die am heftigsten spottete und lästerte; die gleichsam alle damalige sogenannte und wirkliche Atheisten

*) *Julii Caesaris Vanini*, Neapolitani, Theologi, Philosophi et J. V. Doctoris, De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis libri quatuor; Lutetiae 1616. 8. Die Dedication an Hrn. von Bassompierre ist ein Muster von Eitelkeit und Niederträchtigkeit. Nachdem V. sich selbst und seinem Gönner die größten Schmeicheleyen gesagt, bettelt er geradezu: Non mirum igitur, si *aureo Soli* omnes *Te* comparent, *ego praeferam:* Auriferos *ille* radios semper vbique vibrans, me nunquam auro locupletauit; at si *Excellentia Tua* semel benignis me adspiciet oculis, statim aurescam. — In dem Vorberichte des Verlegers heißt V. Vnicus aetate nostra verus philosophorum princeps, et Aristoteles rediuiuus, qui ab omnibus doctis noscitur, qui omnes scientiarum Deos intulit Latio, et aeternitati jam ante litauit. Eben so legt er dem Alexander, der Person des Dialogs, die von ihm belehrt wird, die gröbsten Schmeicheleyen gegen ihn selbst in dem Mund. Diese nennt ihn Philosophorum Deum, Philosophorum summum pontificem u. w.

sten in sich vereinigte; und die Tendenz der Gespräche überhaupt war zu klar, als daß ein aufmerksamer Prüfer sie nicht auf den ersten Blick hätte wahrnehmen sollen. Diese Tendenz war, zu zeigen; daß die Natur die Gottheit sey; daß alle Dinge mechanisch entständen; und daß das ganze Universum in seinem Zusammenhange mechanisch erklärt werden müsse. Die Beweise, deren sich Vanini bedient, waren meistens aus der Aristotelischen Philosophie, und von seinen nächsten Vorgängern, hauptsächlich dem Pomponatius und Cardan, entlehnt. Mehrere derselben stehn mit dem damaligen unvollkommnen Zustande der Physik und Naturgeschichte im Verhältniße, wie es auch mit vielen vermeynten Beweisen des Bruno für ähnliche Behauptungen der Fall war, obwohl V. mit diesem weder an philosophischem Genie, noch an Gelehrsamkeit, noch an Charakter *) verglichen werden kann. Die

*) Bruno spielte auch oft in seinen Schriften auf den religiösen Aberglauben und die theologische Dogmatik seiner Zeit spöttelnd an; aber diese Anspielungen haben gewöhnlich Grund, und sind fein und bescheiden. Dagegen trieb Vanini die Licenz des Urtheilens über religiose und theologische Gegenstände bis zur Frechheit. Wer kann folgende Stelle ohne Indignation über den Leichtsinn des Mannes lesen, und es seinen Zeitgenossen verdenken, wenn sie darin die frevelhafteste und empörendste Gotteslästerung fanden? De nat. arcan. p. 420. Ex *bibliorum* contextu infertur, *Daemonem Deo praeualere.* Reluctante Dei voluntate Adamum et Euam totumque genus humanum ad interitum duxit; cumque malo huic Dei filius occurrere vellet, et ipso etiam Daemone judicum animos sollicitante, Christus asserit: *Haec est hora vestra et potestas Tenebrarum*, morte turpissima damnatus est. *Efficacior est*, asserebat ille, *juxta biblicum codicem Diaboli quam Dei voluntas.* Vult *Deus*, omnes homines saluos fieri; per-

fielen, wo es vom Patritius und Telesius mit philosophischem Geiste und gelehrter Kritik, wenn auch nicht durchaus mit Glücke, angefochten und erschüttert wurde. Indessen war doch auch das System des Telesius ihm nicht genugthuend, wiewohl er es gegen die Gegner desselben in mehrern Hauptpuncten vertheidigte. Er durchforschte nun andere Systeme des Alterthums, der Jonier, Eleatiker, Pythagoreer und des Plato, aber ohne auch in ihnen den Ruhepunct der Ueberzeugung anzutreffen. Er gerieth also in einen Skepticismus, welche Denkart gleichwohl mit seiner ganzen Geistesorganisation, seiner feurigen schwärmerischen Phantasie, die durch eine mannichfaltige Gelehrsamkeit mit reichlichem Stoffe ausgerüstet war, und mit seinem Gefühle, das ihn zum Aberglauben geneigt machte, zu wenig harmonirte, als daß er sich auf das bloße Nichtwissen und Zweifeln hätte einschränken können. So bildete er sich doch wieder einen eklektischen Dogmatismus, dessen Charakter einerseits durch Skepsis an der Vernunfterkenntniß, die ihn zur Erfahrung als der einzigen Erkenntnißquelle realer Wahrheit für den Menschen hintrieb; andererseits durch abergläubischen Hang zu alexandrinischen Philosophemen, zur Cabbala und Theosophie, bestimt wurde. Sein lebhaftes Streiten gegen die Aristotelische Philosophie in Neapolis zog ihm Feinde zu, die ihn nöthigten, diese Stadt zu verlassen, und sich auf eine Zeitlang nach Rom zu begeben. Nach seiner Rückkehr ward er dem spanischen Hofe verdächtig, daß er in geheimer verrätherischer Verbindung mit den Türken stehe, wozu denn noch der Mönchsverdacht seiner Feinde kam, daß er Neuerungen in der Religion zu bewirken trachte. Er ward in einen Kerker geworfen, und mußte zu wiederholtenmalen die Tortur ausstehen,

stehen, ohne daß man doch ein Geständniß irgend eines Staatsverbrechens von ihm erzwingen, oder ihn desselben sonst überführen konte. Wie er selbst sagt, legte man ihm auch Fragen vor, die sich gar nicht auf das ihm angeschuldigte Unternehmen bezogen. Wahrscheinlich war es ein böser Verfolgungsgeist einzelner Feinde von ihm, die seinen Umgang mit einigen Schwärmern und Abentheurern, dergleichen es damals so viele gab, zum Vorwande brauchten, ihn ins Elend zu stürzen, und sich dadurch an ihm zu rächen. Nach einer sieben und zwanzigjährigen martervollen Gefangenschaft ward er durch Vermittelung des Pabstes Urban VIII. am spanischen Hofe wenigstens in ein leidlicheres Gefängniß in Rom gebracht, unter dem scheinbaren Vorwande, daß er von der Inquisition daselbst gerichtet werden solle, und nach einem kurzen Aufenthalte in demselben frey gelassen. Wegen seiner Armuth gab ihm der Pabst eine kleine monatliche Pension. Sobald aber die spanischen Minister die Loslassung des Campanella erfuhren, ward er auf's neue verfolgt, gefangen genommen, und sollte wieder nach Neapolis gebracht werden. Er entkam jedoch in Verkleidung durch Hülfe des französischen Gesandten glücklich nach Frankreich. Hier nahm ihn der vortreffliche Peireseius nicht nur höchst gütig auf, sondern verschaffte ihm auch vom französischen Hofe eine jährliche Pension von tausend Livres. Er starb vier Jahre nach seiner Ankunft in Frankreich 1639 *).

Von

*) Ueber das Leben und den philosophischen Charakter des Campanella S. *Ernest. Sal. Cypriani* Vita *Thomae Campanellae*; Amstd. 1705. 8. Eine zweyte Ausgabe dieser Biographie cum Appendicibus IV. doctorum virorum

Von der Philosophie als Wissenschaft überhaupt hatte Campanella folgende allgemeine Ansicht. Alle Wissenschaft gründet sich nach ihm auf das Sinnenzeugniß, daß Dinge sind und erscheinen, und sonach ist ihre Grundlage überhaupt genommen Geschichte. Diese ist entweder göttliche (Theologie), oder menschliche (Mikrologie), von denen die letztere sich in eine natürliche und moralische scheidet. Die Metaphysik giebt für die Naturwissenschaft und die Moral die Principien an, und ist insofern nur eine Hülfswissenschaft für sie; so wie die Logik eine Hülfswissenschaft für die Metaphysik; und die Mathematik eine Hülfswissenschaft für die Naturphilosophie ist. Unter der Naturphilosophie sind die Medicin, Astronomie, Astrologie, Kosmographie und Geographie begriffen. Die Moral wird getheilt in die Ethik, Politik und Oekonomik. Hülfswissenschaften von dieser sind die Rhetorik und Poetik. Eine besondere Art von Erkenntnissen macht die Magie aus, die Campanella in die natürliche, teuflische und englische abtheilt. Der Theilungsgrund, welchen C. bey dieser Anordnung der philosophischen Disciplinen befolgte, war

rorum de *Campanellae* vita, philosophia et libris Schediasmata complectentibus erschien Amstelod. 1722. 12. — *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV. P. 2. p. 107 sq. — Ueber Thomas Campanella, im teutschen Museum, Jahrgang 1780. St. XII. S. 481. — Thomas Campanella über die menschliche Erkenntniß, mit einigen Bemerkungen über desselben Philosophie, von Fülleborn; in den: Beyträgen zur Gesch. der Phil. St. VI. S. 124. — Von seinen Schriften hat Campanella selbst Nachricht gegeben in dem Werke: De libris propriis et recta ratione studendi syntagma; ed. Gabriele Naudaeo; Paris. 1642. 8.

war in dem Satze enthalten: Die Sinne lehren uns, daß wir sind (können), erkennen und wollen. Daher beziehen sich die Wissenschaften theils auf das Seyn und Können, und insofern gehören zu ihnen die Mechanik und Magie unmittelbar und die Mathematik mittelbar; theils auf das Erkennen, wie die Theologie und Physik mit ihrer Hülfswissenschaft, der Logik; theils auf das Wollen, wie alle praktische Wissenschaften und ihre Hülfsdisciplinen *).

In einer Einleitung zu seiner Metaphysik sucht Campanella zuvörderst die Möglichkeit eines philosophischen Dogmatismus gegen die Skepsis, welche ihn selbst in Ansehung der Gewißheit menschlicher Erkentniß überhaupt ergriffen hatte, zu rechtfertigen. Er stellt skeptische Gründe auf, und zeigt hernach, inwiefern sich ungeachtet derselben die Existenz einer philosophischen Wahrheit behaupten lasse.

Erstlich: Der Mensch erkennt von den Dingen, welche ihn umgeben, nur den allerkleinsten Theil. Eine unzählbare Menge von Gegenständen in der Erde, im Meere, im Himmel, sind ihm schlechthin verborgen. Von der Zukunft kann er gar nichts wissen, und die Erkentniß des Vergangnen ist nur mittelbar und unzuverlässig. Selbst von denen Dingen, die er zu erkennen glaubt, erkennt er doch niemals die wesentliche Beschaffenheit, sondern immer nur

*) S. *Thomae Campanellae* vniuerſalis philoſophiae ſeu metaphyſicarum rerum iuxta propria dogmata partes III. Opp. T. IV. Pariſ. 1638. fol. lib. V. cap. 2. p. 346.

nur die subjective Art, wie er von ihnen afficirt wird. Er vermag sich also niemals einer Einsicht in die Substanz der Dinge zu rühmen, nie einer Uebersicht des Ganzen; es sind nur Wahrnehmungen der Oberfläche, des Einzelnen, der Accidenzen, welche er macht. Die Wirkungen können von ihm nicht ohne die Ursachen erkannt werden, so wie diese nicht ohne jene. Die Reihe der Ursachen aber verliert sich in's Unendliche, und so ist die wahre und erste Ursache nie für den menschlichen Verstand erreichbar. Zur Bestätigung beruft sich Campanella auf die Natur der Sinne, sofern diese den Stoff der Erkenntniß liefern. Die Sinne nehmen nur das Aeußere der Gegenstände wahr; sie sind bey den Menschen und Thieren, und auch bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen, in der Art und Weise der Empfindung verschieden. Alles was die Sinne darstellen, ist immer nur ein subjectiver Zustand, der nichts Objectives ausdrückt. Die Empfindungen des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks und Gefühls können nicht als objective Merkmale der Dinge erklärt werden. Es giebt viele Dinge, welche bestimmten Sinnen gar keine Empfindungen gewähren; wie z. B. viele gar keinen Geruch haben, nicht von uns gesehen oder gehört werden können. Auch verändern die Media, die sich zwischen den Dingen und den Sinnesorganen befinden, das Verhältniß der Distanz zwischen diesen und jenen, die Empfindungen von den Dingen durchaus. Es läßt sich daher keine sichere Wahrnehmung behaupten, welche eine objective Erkenntniß der Gegenstände gewährte, sondern nur eine sehr veränderliche Wahrnehmung von Erscheinungen, äußern Accidenzen und Zeichen von Dingen.

Zweytens: Auch von dem kleinsten Theile der Dinge, welchen der Mensch nun zu erkennen glaubt, ist keine Wissenschaft möglich. Die Wissenschaft als solche muß Unveränderlichkeit und Gewißheit haben; es ist aber eben gezeigt worden, daß alle Erkentniß von Dingen sich auf sinnliche Wahrnehmung gründet, und daß diese sich unaufhörlich verändert; so daß man sagen kann, die Dinge seyen in einem beständigen Wechsel, und könten nie bestimte Gegenstände einer Wissenschaft seyn. Die Wissenschaft als solche erfodert ferner eine Kentniß des Allgemeinen und des Besondern. Die Erkentniß des Individuellen allein, und der nächsten Ursachen der Erscheinungen macht nicht, wie Aristoteles annahm, eine Wissenschaft aus; denn das Individuum ist abhängig von dem Allgemeinen, wie die nächste Ursache von der entferntern. Das Allgemeine kann aber wiederum nicht erkannt werden ohne das Besondre, so wenig wie dieses ohne jenes. Es ist nicht möglich, den Menschen überhaupt zu erkennen, wenn man nicht vorher alle einzelne Menschen erkannt hat. Diese Erkentniß aller Einzelnen läßt sich aber in der Erfahrung niemals erwerben. Die Lehre des Plato von den Ideen thut hier kein Genüge. Denn diese Ideen sind Abstracta; sie sind wesentlich von den individuellen Erscheinungen verschieden; sie sind ihrer objectiven Existenz und Natur nach unbekant; aus dem Unbekanten läßt sich das Bekante nicht begreifen.

Drittens; Unsere ganze Erkentniß beruht auf einer Afficirung, die nicht als ein Product unserer eigenen Thätigkeit, sondern als ein Leiden vom Fremden erscheint, welches uns an sich selbst seinem Grunde nach völlig unerklärbar bleibt. Ob die Affi-

eirung von außen bewirkt werde, oder ob sie eine Erinnerung ist, oder ob sie ihren Grund a priori hat, können wir niemals mit Zuverlässigkeit entscheiden.

Viertens: Der Mensch hat von sich selbst gar keine gewisse Erkenntniß. Wir wissen nicht, was die Seele ist, oder die Seele im Körper eingeschlossen erkennt sich selbst nicht. Deßwegen sind auch die Meynungen der Philosophen darüber so getheilt, daß der Eine sie für Luft, der Andere für Feuer, der Dritte für eine Harmonie, der Vierte für Geist u. w. erklärt. Eben so unbegreiflich sind die Zustände des Lebens und Todes, des Wachens und Schlafens, in denen das menschliche Daseyn abwechselt. Wer vermag anzugeben, in welchem Zustande die Empfindungen von den Dingen am richtigsten sind?

Fünftens: Die Ungewißheit der menschlichen Erkentniß erhellt schon historisch aus dem Widerstreite der Philosophen in ihren Behauptungen über die wichtigsten Angelegenheiten. Diesen Contrast drückt Campanella sehr scharf und schneidend aus. Aristoteles hält die erwärmende und leuchtende Sonne für einen kalten und dunkeln Körper. Heraklit findet überall und unaufhörlich Bewegung; Zeno der Eleatiker leugnet sie gänzlich. Ptolemäus setzt die Erde in die Mitte des Weltalls; Copernicus die Sonne. Nach dem Anaxagoras ist der Schnee schwarz; nach dem Telesius ist er warm. Pythagoras glaubte schon einmal existirt zu haben, und Euphorbus und Thais gewesen zu seyn. Wo ist hier philosophische Wahrheit? Noch auffallender wird dieser Widerstreit der Philosophen, wenn man auf die Principien aller wissenschaftlichen Erkennt-

kenntniſſe, welche von ihnen angegeben worden, beſondre Rückſicht nimt. Ueberhaupt laſſen ſich keine wiſſenſchaftliche Principien feſtſetzen; denn dieſe müßten noch über die Erſcheinungen hinausgehn, und inſofern ſind ſie unerkennbar; von den Erſcheinungen aber können ſie auch darum nicht entlehnt werden, weil uns dieſe ſelbſt nicht hinlänglich bekant ſind. Daher auch die Uneinigkeit der Philoſophen die Principien des Wiſſens betreffend. Dem Einen iſt das Unendliche, dem Andern das Endliche; bald iſt das Eine, bald iſt die Vielheit Princip; von Manchen wird die Möglichkeit der Principien ſchlechthin geleugnet. Auch die Mathematik geht nur von unerwieſenen Axiomen aus. Es läßt ſich kein mathematiſcher Punct, keine Theilung in's Unendliche in der Wirklichkeit darſtellen; ſo wenig wie ſich die Möglichkeit der geometriſchen Conſtruction einſehen läßt. Eben ſo ungewiß ſind Aſtronomie, Aſtrologie, Perſpective und Muſik. Noch größer iſt der philoſophiſche Streit über die Principien der Phyſik, wo bald Materie und Form, bald das Leere, bald Atomen; bald ein oder das andere beſtimte Element, bald zwey, bald vier Elemente als die Naturgründe angenommen werden. In der Moral iſt man eben ſo wenig einſtimmig über die Begriffe des Guten und Böſen, und die Verſchiedenheit der Sitten und Gebräuche bey einzelnen Menſchen und Völkern geht in's Unendliche. Auch in der Religion widerſpricht ein Syſtem dem andern.

Sechsteus: Die Philoſophen ſelbſt erkennen die Ungewißheit aller menſchlichen Erkentniß als das Reſultat ihrer Forſchungen. Pythagoras wollte ſich nicht einen Weiſen, nur einen Freund der Weisheit nennen laſſen. Parmenides, Em-

pedokles, Anaxagoras, erklärten die menschliche Erkentniß für subjectiv und veränderlich. Protagoras sagte dasselbe in seinem Grundsatze: daß der Mensch das Maaß aller Dinge sey. Heraklit, Kratylus, Demokrit, verneinten die Gewißheit der Erkentniß schlechthin. Sokrates urtheilte, er wisse nur, daß er nichts wisse. Arcesilaus und die Pyrrhonisten wollten auch das nicht einmal wissen.

Siebentens: Die Zeichen der Begriffe, namentlich die Sprache, sind höchst mangelhaft und unvollkommen. Die meisten Benennungen der Dinge sind zufälligen Ursprungs, und sind in verschiedenen Sprachen verschieden. Selbst die absichtlich gewählten Bezeichnungen sind doch in Beziehung auf ihren Gegenstand immer nur einseitig, und drücken ihn nie an sich selbst ganz und vollständig, sondern bloß nach einem Theile, einer Wirkung, Eigenschaft, einem Verhältnisse aus. Die bey weitem größte Menge der Namen geht auf Aehnlichkeiten und nicht einmal auf diese. Viele Gegenstände werden metaphorisch bezeichnet; viele haben mehrere Namen, deren doch jeder noch etwas Eigenthümliches in der Bedeutung hat. Manche Namen sind in ihren Bedeutungen ganz widersinnig; bellum heißt schön und bedeutet auch den Krieg; ius heißt die Brühe, und bedeutet auch das Recht. Manche Benennungen von Gott und seinen Eigenschaften sind der Natur desselben völlig zuwider, wie die Namen Substanz, Barmherzigkeit u. a.

Die angeführten Zweifelsgründe gegen die Gewißheit der menschlichen Erkentniß überhaupt glaubte Campanella auf folgende Art ablehnen zu können:

Wahr-

Wahrheit ist das Wesen eines Gegenstandes, wie es an sich ist, und etwas wissen heißt also: einen Gegenstand erkennen, wie er an sich ist. Wer nun gar kein Princip des Wissens zuläßt, mit dem ist nicht zu streiten. Denn er weiß nicht, was er will, indem er sagt, er wisse nicht einmal, daß er nichts wisse. Auch widerspricht er sich selbst, weil er doch bey dieser Behauptung immer voraussetzt, daß er etwas wissen könne, und also dieses wenigstens eingesehen haben, also wissen muß. Dazu komt, daß der entschiedenste Skeptiker das Wissen nicht schlechthin leugnen kann, ohne seinem innigsten Bewußtseyn zu widersprechen und sich selbst zum Unsinnigen zu machen. Er sieht, hört u. w.; er fühlt, wenn er geschlagen wird; er geht aus seiner Wohnung und kehrt wieder in dieselbe zurück; er verrichtet alle gesellschaftlichen Geschäffte; er kann nicht leugnen, daß Jemand mit ihm rede, wenn dieser mit ihm redet, denn er antwortet ihm; so wie er hingegen nicht antwortet, wenn er nicht gefragt wird. Der Skepticismus ist folglich nicht natürlich, sondern erst ein Erzeugniß des künstlichen Nachdenkens. Die Einbildungen eines Fieberkranken, Wahnsinnigen, Schwärmers hält man für Täuschungen; daraus folgt, daß die Vorstellungen eines Gesunden Wahrheit enthalten müssen. Es muß also überhaupt irgend eine wahre Erkentniß geben.

Campanella gieng nun noch weiter. Er gab sogar gewisse bestimte Principien der Erkentniß an: A: Es ist unbezweifelt gewiß, daß wir sind, und daß wir ein Vermögen haben, zu erkennen und zu wollen. B: Wir sind Etwas, und nicht Alles; wir können, wissen, und wollen Etwas, und nicht Alles. C: Wir können, wissen, und wollen Dinge außer uns,

weil wir uns selbst können, wissen, und wollen. Eine Folge aus dem letztern Principe war, daß wir nichts in Beziehung auf die äußern Dinge können, wissen, oder wollen, was uns nicht zu afficiren vermag.

Das Empfindungsvermögen hielt Campanella für die Grundkraft der Seele, und bestimte über die Wirkungsart desselben Folgendes: Bey jeder Empfindung wird zuvörderst ein Gegenstand aufgenommen; dann folgt die eigentliche Empfindung, und hernach Lust oder Unlust. Das Empfindungsvermögen überhaupt besteht also aus einem Vermögen aufzunehmen, zu beurtheilen, und zu begehren. Die Empfindung ist nicht ein bloßes Leiden oder Afficirt werden (passio), ob es gleich vorzüglich darin besteht, und ohne dasselbe gar nicht seyn würde. Denn wir empfinden dadurch, daß etwas Aeußeres auf uns einwirkt, uns sich zu verähnlichen strebt, und daß wir wirklich vermöge seiner Einwirkung ihm ähnlich werden. Jede Empfindung ist daher ein reales unmittelbares Gefühl, und die empfindende Seele ist etwas Körperliches, wiewohl sie feiner als der Körper ist. Indessen werden wir auch oft afficirt, ohne daß wir empfinden, wie im Schlafe, im Wahnsinne, und daher läßt sich die Empfindung vollständig als Wahrnehmung des Afficirtwerdens erklären. Durch die Organe theilen sich die Gegenstände der empfindenden Seele mit; so viel es Arten dieser Mittheilung giebt, so viel Sinne giebt es auch; und die Mittheilung wird auf Seiten der Gegenstände dadurch möglich, daß sie selbst Empfindung haben. Nach dem Campanella empfinden alle Dinge; auch in den verschiedenen Organen des Menschen ist eine und dieselbe empfindende

Sub-

Subſtanz, die nur auf verſchiedene Art empfindet. Alle einzelne Fähigkeiten der Seele laufen in dem Empfindungsvermögen zuſammen. Das Gedächtniß iſt eine vorher gefaßte, und die Erinnerung eine erneuerte Empfindung. Eben ſo läßt ſich die Einbildungskraft aus dem Empfindungsvermögen herleiten. Der Verſtand iſt das Vermögen, die empfundnen Gegenſtände zu verbinden; auch dieſe Verbindung muß empfunden werden; das Denken läßt ſich alſo, was die Grundthätigkeit dabey betrifft, ebenfalls auf das Empfinden zurückführen. Das Allgemeine kann nur aus dem Beſondern entſpringen; es beſtehe aber dieſes aus empfundnen Gegenſtänden; folglich auch jenes. Die denkende und die empfindende Seele ſind deßwegen identiſch. Was wir überhaupt von den Dingen wiſſen, gründet ſich auf die ſubjectiven Veränderungen oder Empfindungen, welche ſie in uns hervorbringen. Bloß indem wir dieſe erkennen, erkennen wir jene, und ſchließen analogiſch aus dem Bekanten auf das Unbekante. Werden viel einzelne Empfindungen oft wiederholt, ſo entſteht das Gedächtniß; der Verſtand bildet aus dem im Gedächtniſſe befindlichen Vorrathe Erfahrung, und aus der Erfahrung allgemeine Sätze und Wiſſenſchaften. Demnach iſt alle Wiſſenſchaft auf die ſinnliche Wahrnehmung der Gegenſtände gegründet.

Campanella bemühte ſich auch noch, beſtimter die vorher angeführten ſkeptiſchen Argumente zu widerlegen, oder wenigſtens den Umfang ihrer Gültigkeit in Hinſicht auf Wahrheit der Erkentniß überhaupt einzuſchränken. Erſtlich: Wir erkennen freylich von den Dingen nur wenig; aber man muß das nöthige Maaß der Erkentniß nach dem menſchlichen Verhältniſſe und Bedürf-

Bedürfnisse beurtheilen. Für dieses letztere ist das Wenige, was wir erkennen, im Ganzen hinreichend. Wo wir keine unmittelbare Erkenntniß haben mögen, oder nicht in das Innere der Dinge einzudringen im Stande sind, haben wir doch eine mittelbare Erkenntniß durch Schlüße, und können das Innere aus dem Aeussern, aus den Wirkungen und Verhältnissen der Objecte, analogisch beurtheilen. Zweytens: Wir erkennen freylich die Individuen einer Gattung nicht alle; aber dies ist auch zur Bestimmung des Allgemeinen nicht durchaus nothwendig. Wenn die Erfahrung durch eine Menge einzelner Fälle lehrt, daß z. B. das Feuer brennt, so kann man diese Eigenschaft mit Zuverläßigkeit dem Feuer überhaupt beylegen. Kennen wir die Wirkung, so schließen wir aus dieser auf die Ursache, und kennen wir die Ursache, so schließen wir aus ihr auf die Wirkung. Eine unendliche Reihe von Ursachen ist ein sich selbst widersprechender Begriff, und wir kommen doch immer und überall auf eine letzte Ursache, die Gottheit, zurück. Drittens: Wir erkennen freylich die Dinge nicht, wie sie an sich sind, weil wir sie nur als Sinnenerscheinungen wahrnehmen. Aber wir brauchen auch jene Erkenntniß nicht; und was die Sinnenerkenntniß selbst angeht, so können wir, falls ja ein Sinn irrt, seine Wahrnehmung mittelst der übrigen Sinne prüfen. Diese Vergleichung und Prüfung der Eindrücke verschiedener Sinne, um die Wahrheit zu finden, ist die Angelegenheit der Philosophie. Wenn auch die Thiere einzelne schärfere Sinne haben, als der Mensch, so fehlt ihnen doch jenes Vermögen der Vergleichung und Prüfung, das diesem zukomt. Die Wandelbarkeit der Sinnendinge hebt nicht alle Festigkeit und Gewißheit der Erkenntniß auf; und da der Mensch selbst immer zugleich mit den Dingen

sich

sich verändert, so trifft doch seine subjective Erkentniß hiermit zusammen. Viertens: Die Erkentniß ist nicht bloßes Leiden, sondern Wahrnehmung des Leidens. Daß wir uns selbst nicht erkennen, läßt sich nicht schlechthin behaupten; wir haben doch irgend eine Erkentniß von uns, bey der etwas Wahres zum Grunde liegt; und daß die Seele sich selbst nicht kennen kann, liegt in ihrem Verhältnisse zum Körper. Um zur vollendeten Erkentniß ihrer selbst zu gelangen, muß sie zur Gottheit, ihrem ersten Principe, zurückkehren. Fünftens: Aus der Verschiedenheit der Meynungen der Philosophen folgt nicht, daß es überall keine Wahrheit der Erkentniß gebe. Viele dieser Meynungen sind wenigstens zum Theile, oder in gewissen Beziehungen wahr, wie z. B. die Meynung des Anaxagoras, daß der Schnee schwarz sey, in Hinsicht auf die Materie des Schnees; andere sind offenbar falsch und gründlich widerlegt; und in sehr vielen Fällen fließt der Widerstreit der Philosophen aus ihrer Geistesschwäche, Unkunde, Eitelkeit und Rechthaberey. Sechstens: Bey der Bestimmung der Principien der Wissenschaften komt es nicht sowohl darauf an, die Dinge an sich zu erkennen, als vielmehr einzusehen, wie sie uns erscheinen. In dieser letzten Erkentniß, wie sie von den Philosophen bestimt ist, ist doch auch etwas Wahres. Ueber die Begriffe des Guten und Bösen mögen die Philosophen immerhin uneinig seyn; nicht nur sie, sondern auch alle cultivirte Völker kommen doch darin überein, daß das Böse uns selbst zerstöre, und das Gute uns erhalte; daß dieses daher gebilligt, jenes gemisbilligt werde; daß man das Gute im wirklichen Leben thun, und das Böse unterlassen müsse. Der Streit wird folglich nicht eigentlich über das Daseyn und die Beschaffenheit des Guten und

Bösen

Bösen geführt; sondern vielmehr über die Mittel, jenes zu thun, und dieses zu vermeiden. Siebentens: Auch die Sprache als das Zeichen der Begriffe ist mangelhaft; aber es folgt daraus weder die gänzliche Unbrauchbarkeit der Sprache, noch die gänzliche Ungültigkeit der Erkentniß *). Das Resultat des Campanella war: Man muß allerdings die Unvollkommenheit der menschlichen Erkentniß zugestehen; aber man ist nicht berechtigt, alle Erkentniß und alle Wahrheit derselben zu leugnen.

In der Metaphysik selbst, welche C. dogmatischer anlegte und ausführte, als man nach seiner vorhergegangenen Skepsis hätte erwarten sollen, stützte er sich auf den Grundsatz: daß wir selbst sind, erkennen und wollen. Die Dinge entwickelte er bloß als Erscheinungen im Bewußtseyn, die freylich einen unbekanten äussern Grund voraussetzen, aber doch nur für uns Dinge sind, und nur insofern von uns erkant

*) Die vom Campanellä vorgebrachten skeptischen Gründe gegen die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkentniß waren, wie man sieht, nicht neu, und von den Pyrrhoniern schon viel bündiger und vollständiger vorgetragen. Er hat sie auch wohl größtentheils von diesen entlehnt. Seine Widerlegung derselben ist nicht befriedigend, und man hatte ebenfalls schon im Alterthume viel treffender dagegen argumentirt. Manches, was C. für den Dogmatismus sagte, gaben die ältern Skeptiker selbst zu. Andere Gründe beweisen nur eine relativ oder gar nur streng subjectiv wahre Erkentniß. Wenn C. sich darauf beruft, in der Erkentniß der Dinge als Erscheinungen liege doch etwas Wahres, eben so in diesen und jenen Meynungen der Philosophen, so erhebt sich die Frage: Was ist denn das Wahre, welches darin liegen soll, und nach was für einem Kriterium ist es zu erkennen?

erkant werden können. Wäre er diesem Verfahren treu geblieben, so würde er durch seine metaphysische Speculation einen ungleich größern Schritt zur Vervollkommnung der Philosophie gethan haben, als er wirklich that. Allein auch er wurde durch die neuplatonische und cabbalistische Schwärmerey seiner Zeitgenossen mit fortgerissen, und folgerte aus seinen Principien die Astrologie, Magie, Theurgie durch die sonderbarsten Abirrungen von seinem Wege, den er anfänglich einschlug, wiewohl er selbst wähnte, diesen nie verlassen zu haben. Auch that sein Polemisiren gegen abweichende Vorstellungsarten, vorzüglich gegen Aristotelische Lehren, der Deutlichkeit der Darstellung und der Consequenz im Innern seines Systems selbst großen Abbruch. Es verleitete ihn zu manchen Widersprüchen mit seinen eignen Behauptungen selbst und zu rechthaberischen Logomachieen. So bestritt er gleich bey der Bestimmung des Begriffes der Metaphysik die Aristotelische Lehre, daß sie eine Wissenschaft de vniversalibus sey, und wollte nur particulare Gegenstände derselben anerkennen. Gleichwohl nannte er selbst seine Metaphysik eine philosophiam vniuersalem, und die darin von ihm erörterten Gegenstände sind lauter allgemeine. Daß er hierbey vom Particularen ausgieng, um das Allgemeine zu bestimmen, und nicht, wie Plato die Ideen, die Universalien für sich a priori bestehen ließ, ändert in seiner Bestreitung des Aristoteles nichts; denn auch dieser entwickelte das Allgemeine der Metaphysik aus dem Besondern, und das philosophische Verfahren des Letztern war in dem Stücke dem Campanella im geringsten nicht so entgegengesetzt, wie dieser sich einbildete. Uebrigens gab C. für die Nothwendigkeit einer Metaphysik sehr richtige Gründe an. Aus den Erscheinungen an sich selbst kön-

können die allgemeinen Ursachen ihres Zusammenhanges nicht eingesehen werden; auch beschäftigen sich alle übrigen Disciplinen nicht mit diesem allgemeinen Zusammenhange der Dinge nach ihrem letzten Grunde, Endzwecke, und nach ihrer durchgängigen Wechselwirkung. Jene haben vielmehr bloß das Besondre zu ihrem Gegenstande, gehn auch die Dinge nur an, sofern sie Erscheinungen sind, nicht nach ihrem Wesen an sich. Es muß also eine Wissenschaft geben, die auf das Allgemeine und auf die Dinge an sich geht, so weit diese erkant werden. Endlich setzen alle besondre Wissenschaften gewisse allgemeine Begriffe voraus; diese müssen demnach in einer eigenen Disciplin vorher begründet und entwickelt seyn. Campanella behauptete, daß nach dem obigen Begriffe noch keine Metaphysik existire, und daß Aristoteles nichts mehr als ein metaphysisches Wörterbuch geliefert habe, das überdem voll Unrichtigkeiten sey.

Der Zweck der Metaphysik ist, die Dinge zu erklären, wie und inwieferne sie sind. Das Axiom dabey ist: daß Dinge sind, und daß sie uns erscheinen, und insofern wahr oder falsch seyn können; und die Regel der Reflexion ist: daß etwas nicht zugleich seyn und nicht seyn könne. Es komt also lediglich auf die Untersuchung der Grundeigenschaften des Seyns und Nichtseyns an, welche C. Primalitäten nennt. Zu diesen Primalitäten rechnet er die Möglichkeit oder Kraft (potentia), das Erkentnißvermögen (sapientia), und die Neigung (amor). Er führt diese auf die allgemeinsten Begriffe zurück, und steigt so zu dem Principe aller Wesen, der Gottheit, hinauf. Nach der Abtheilung der Primalitäten hat C. auch die Me-

taphy-

taphyſik abgehandelt, obgleich alle die Lehren, die von uns unter der Ontologie, Pneumatologie, Pſychologie, Kosmologie und Theologie begriffen werden, in jenen Abtheilungen von ihm nach ſeiner Art erörtert ſind. Der erſte Theil der Metaphyſik des C. betrifft die Prädicamente, und iſt ſehr polemiſch gegen die Beſtimmungen derſelben von den ältern Philoſophen, beſonders vom Ariſtoteles. Der zweyte Theil enthält die Ontologie, und alſo die Lehre von den vorher angegebnen Primalitäten des Seyns. Was ſeyn kann, das iſt; und was iſt, das muß ſeyn. Jedes Ding muß empfunden und erkannt werden; ſonſt iſt es nicht für den Menſchen da, beharrt nicht und wirkt nicht. Jedes Ding hat einen Trieb der Selbſterhaltung; kein Ding will ſeine Vernichtung; ohne jenen Trieb könte es nicht ſeyn, beharren und wirken. Die Möglichkeit, die Erkentniß (die zuletzt auf dem Empfinden beruht, mit dem das Denken im Weſentlichen einerley iſt), und die Neigung ſind alſo die Grundbedingungen aller Dinge überhaupt. Dem Seyn iſt das Nichtſeyn, und folglich ſind den Primalitäten des Seyns auch die Primalitäten des Nichtſeyns entgegengeſetzt. Zu den letztern gehören Unmöglichkeit oder Unkraft (impotentia), Unkentniß (inſipientia), und Abneigung (odium metaphyſicale). Der Gegenſtand der Möglichkeit iſt demnach das Seyn; der Gegenſtand der Erkentniß die Wahrheit (objectiv und ſubjectiv); der Gegenſtand der Neigung die Güte, deren äuſſeres Zeichen das Schöne iſt.

Dieſe Lehre von dem Dinge und den Grundeigenſchaften desſelben führte den Campanella zur Theologie. Wird das Seyn eines Dinges überhaupt

gedacht, so entsteht der Begriff der Einheit. Die höchste Einheit, das höchste Wesen, ist Gott. Dieser läßt sich wiederum betrachten nach seinen Primalitäten. Seinem Seyn nach ist Er das Höchste, das Wesen der Wesen, Eins und Alles, allgegenwärtig und allmächtig. Seiner Erkentniß nach ist Er das allwissende, allweise, sich selbst allgenugsamste Wesen. Seiner Neigung nach ist Er die höchste allumfassende Güte, die durch Vorsehung für die Glückseligkeit aller Geschöpfe sorgt. C. verfolgt jene Grundeigenschaften der Gottheit weiter nach ihren Einflüssen oder Wirkungen (influentiae). Die Wirkung der Möglichkeit oder Kraft in Gott (potestiui) ist die Nothwendigkeit, die sich auf verschiedene Art erweist. Was durch Gottes Kraft seyn kann, das ist und muß seyn. Durch die Verbindung der Möglichkeit mit dem Nichtseyn entspringt nach C. die Zufälligkeit, und mit derselben das Uebel, welches aber an sich selbst nicht in Gott enthalten ist, sondern nur von Gott zugelassen wird. Die Wirkung der göttlichen Erkentniß (cognoscitiui) ist das Schicksal. Bey dieser Untersuchung bemüht sich C., die Freyheit des Menschen mit dem Schicksale und der Vorsehung Gottes zu vereinigen. Endlich die Wirkung der göttlichen Neigung (amoris) ist Zweckmäßigkeit und Harmonie des WeltGanzen. Auch hier komt C. auf die Lehren, wie das Uebel in Beziehung auf Gott zu rechtfertigen sey; wie sich Nothwendigkeit, Schicksal, Vorsehung vereinigen lassen; auf die Erörterung der Begriffe vom Zufalle und Glücke, von der Sünde und Zurechnung, von der Gerechtigkeit Gottes. In der ganzen Art der Entwickelung und Darstellung dieser Materien ist aber viel Dunkles, Unverständliches und Mystisches.

Aus

Aus den Wirkungen des Urprincips und ihrer weitern Anwendung leitet Campanella im dritten Theile seine kosmologische, pneumatologische und psychologische Theorie ab. Jedes Ding ist an und für sich der Zweck seiner selbst, und ist dieses nothwendig vermöge seiner Natur. Durch das Schicksal aber werden alle Dinge zu ihrem gemeinschaftlichen letzten Endzwecke determinirt. Dieser ist Harmonie des Alls. Der Zweck der Natur ist der Mensch; der Zweck des Menschen ist Gott. In Ansehung der physischen Principien der Natur hielt sich C. zum Systeme des Telesius. Er nahm als solche die Sonne und die Erde (Wärme und Kälte) an. Der Welt steht eine Katastrophe bevor, die aber nicht ihren Untergang in's Nichts, sondern ihre Vervollkommnung bewirkt. C. glaubte auch, daß es ausser der Sinnenwelt eine nicht sinnliche Welt geben könte. Der Geist seines Zeitalters und der Hang desselben zur Schwärmerey zeigt sich in der Metaphysik des C. nirgends auffallender, als in seinen Lehren von den Geistern und der Seele. Er erklärt die Geister überhaupt für unkörperliche Wesen, und giebt ihnen dieselben Primalitäten des Seyns, wie allen übrigen Dingen, Kraft, Erkenntniß und Neigung. Wir können nur nach der Analogie von ihnen urtheilen. Er wirft hierbey eine Menge zum Theile höchst sonderbarer Fragen über die Beschaffenheit der Geister auf, die er oft eben so sonderbar und natürlich immer durch Hypothesen beantwortet. Die menschliche Seele selbst schließt aus ihren Wirkungen auf ihr eignes Wesen. Diese Wirkungen sind von der Art, daß sie sich als einen körperlichen Geist erkennt, der von Natur dünn, warm und licht ist. Ihre Grundeigenschaften sind Kraft, Erkenntniß und Neigung. Die Untersuchung des C.,

wie sich die Seelen fortpflanzen und mit den Körpern vereinigen; wie die sinnliche Welt mit der nicht sinnlichen und beyde mit der Gottheit zusammenhangen; wie die Welt von Gott regiert werde; in was für einer Verbindung die Geister mit einander stehn, und was ihnen für Wirkungen und Geschäffte zukommen, ist wiederum voll Schwärmereyen und abentheuerlicher Hypothesen. Die Unsterblichkeit der Seele folgerte C. aus ihren Grundeigenschaften; er bringt aber auch noch einen andern Grund dafür bey, dessen gleich erwähnt werden wird.

Von der Psychologie machte er den Uebergang zur praktischen Philosophie, die ihm mit Religion identisch, oder bloß Religion ist. Durch die Verbindung der menschlichen Seele mit dem Körper werden die Grundeigenschaften jener beschränkt und unvollkommen. Die Seele muß also zur Vollkommenheit streben, und dies thut sie dadurch, daß sie zu Gott strebt. Die Art, wie dies geschehen könne, wie die menschliche Seele aus der sinnlichen in die nichtsinnliche Welt gelange, lehrt die Religion. Campanella's Reflexionen über diese sind in mehrfacher Hinsicht interessant. Er unterscheidet eine angebohrne und eine erworbene Religion. Jene besteht bloß in der Richtung der Kraft, zum Dienste Gottes, der Erkenntniß, zur Betrachtung menschlicher und göttlicher Dinge (Philosophie, Theologie), und der Neigung, zur Liebe Gottes bis zur Entzückung. In der erworbenen Religion allein können Irrthümer seyn. Eine Offenbarung ist nothwendig. Weitere Erörterungen Campanella's betreffen den Unterschied der innern und äussern (politischen), der natürlichen und künstlichen (positiven) Religion, die Kennzeichen einer göttlichen

lichen Religion u. w. In dem Daseyn Gottes und einer Religion liegt der stärkste und entscheidendste Grund für die Unsterblichkeit der Seele. Diese strebt nach dem höchsten Gute, das für sie Seligkeit ist. Die Seligkeit aber kann nur bestehen in der Erhaltung des menschlichen Wesens im höchsten Wesen durch Vereinigung der Kraft, Erkentniß und Neigung. Da nun dieses höchste Gut im Leben nicht erreichbar ist; so muß die Seele nach dem Tode fortdauern.

Der Radicalfehler des Systems des Campanella, wenn man auch nur auf die Principien desselben, und nicht auf die eingewebten Hypothesen achtet, die sich nicht aus den Principien ergaben, lag in einer Verwechslung logischer und metaphysischer Begriffe. Seine eigentlichen letzten Principien waren Seyn und Nichtseyn, die als Abstracta genommen bloß logisch sind. Er übertrug aber auf das Seyn den Begriff der Möglichkeit, den er wieder mit dem Begriffe der Kraft identificirte; und so war gleich seine erste Primalität, eine Einheit aus drey dem Inhalte nach heterogenen Begriffen zusammengesetzt, welche Zusammensetzung er aber nicht bemerkte oder nicht anerkannte, erschlichen. Dieser Erschleichungsfehler wird noch auffallender bey der ersten Primalität des Nichtseyns. Hier mußte er dem Nichtseyn Unmöglichkeit und Unkraft, beyde wiederum als identisch, zuschreiben. Da dem Nichts keine Prädicate zukommen können, so schwinden auch die Begriffe der Unmöglichkeit und Unkraft, soferne sie mit dem Nichts identisch seyn sollen, entweder in das Nichts selbst hin, oder sie widersprechen sich. Daß aber C. durch eine Täuschung seiner Phantasie unter

der Unkraft nicht das bloße Nichts dachte, erhellt daraus: daß er aus einer Verbindung des Seyns mit dem Nichtseyn den Gegensatz des in dem Seyn enthaltenen Nothwendigen, das Zufällige, erklären wollte, und sogar auf eben jene Verbindung eine Theodicäe gründete. Hier ist der Widerspruch in seinem Begriffe des Nichts, das zugleich eine (reale) Unkraft seyn sollte, einleuchtend: ein Widerspruch, in welchen er bloß durch die Verwechslung des Logischen und Realen gerieth. Seine zweyte Primalität, die Erkenntniß, beruhte auf der Voraussetzung, daß Erkennen im Wesentlichen nichts anders sey, als Empfinden, und daß das Empfindungsvermögen allen Dingen einwohne. Diese Voraussetzung glaubte er zwar in seiner Theorie des Erkenntnißvermögens gerechtfertigt zu haben; aber da die Rechtfertigung nichts weniger als gelungen ist, und der Natur der Sache nach nie gelingen kann; so ist auch jene Voraussetzung als erschlichen zu betrachten, und folglich die daraus hergeleitete Primalität. Campanella näherte sich, wie man sieht, der idealistischen Vorstellungsart, ohne sie doch eigentlich zu erreichen, und hieraus entstand das sonderbare Gemische von sich widerstreitenden empirisch realistischen und idealistischen Behauptungen, das sein System charakterisirt. Er konte deßwegen auch die nothwendige Verknüpfung zwischen dem Seyn und dem Erkennen nicht verdeutlichen, sondern mußte sie schlechthin postuliren. Dasselbe Urtheil gilt auch von der dritten Primalität, welche C. auf die Dinge übertrug, von der Neigung. Er schloß hier aus dem Triebe der Selbsterhaltung, der sich im subjectiven Bewußtseyn des Menschen als eines endlichen Wesens äussert, auf das Objective überhaupt, und schrieb auch der Gottheit die Neigung zu. Wie aber in dem absolu-

soluten Seyn eine Neigung zur Selbsterhaltung statt finden könne, da das Seyn dem Nichtseyn schlechthin entgegengesetzt ist, und es also gar keiner Selbsterhaltung bedarf, ist unbegreiflich. Die weitere Anwendung, welche Campanella von den obigen Principien machte, läßt sich hier nicht kritisiren.

Fünfter Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Justus Lipsius, Michael Montaigne, Peter Charron, La Boetie, Nicolaus Machiavell, Johann Bodinus, Franciscus Sanchez, Hieronymus Hirnhaym, de la Mothe le Vayer, und Baco von Verulam.

Da einmal die Wiederherstellung des Platonismus und des reinern Peripateticismus von dem erneuerten Studium der alten classischen Literatur überhaupt ausgegangen war; so konte es nicht fehlen, daß nicht auch andere philosophische Systeme des griechischen Alterthums die Aufmerksamkeit einzelner Gelehrten besonders auf sich zogen, sofern sie ihnen, wenn auch nicht im Ganzen, doch in diesen und jenen einzelnen Theilen, befriedigender und vorzüglicher zu seyn schienen. So würde es in der That höchst auffallend seyn, falls neben dem Aristotelischen und Platonischen nicht das Stoische System irgend einen oder mehr Anhänger und Herolde gefunden hätte, nachdem die Schriften des Cicero, Seneca, u. a., in denen Stoische Philosopheme dargestellt und beurtheilt werden, zur Lieblingslectüre der Gelehrten geworden waren. Aber die Partey der Stoiker bekam auch im sechszehnten Jahrhunderte mehrere wenigstens durch Talent und Gelehrsamkeit ihrer würdige Repräsentanten. Der vornehmste unter diesen war Justus Lipsius, gebohren auf einem Landgute unweit Brüssel im J. 1547. Er studirte anfangs

zu

zu Brüſſel und zu Köllu unter Anleitung der Jeſuiten ſcholaſtiſche Philoſophie, ward aber ſchon früh mit der claſſiſchen römiſchen Literatur, vornehmlich den Werken des Cicero, vertraut, denen er inzwiſchen in der Folge ſehr abgeneigt wurde, da er die Werke des Tacitus und Seneca geleſen hatte, nach welchen er auch ſeine eigene lateiniſche Schreibart bildete. Von Köllu begab er ſich nach Löwen, wo er ſeine Eltern durch den Tod verlor. Da ihm dieſe ein geringes Vermögen hinterließen, ſo war er genöthigt, auf eignen Erwerb zu ſeinem Unterhalte zu denken. Im neunzehnten Jahre ſeines Alters gab er Varias lectiones heraus, und dedicirte ſie dem Cardinale Pernotti, der ihn nach Rom zog, und zu ſeinem lateiniſchen Secretair ernannte. So ſehr er hier an Kentniß der alten Literatur auch durch den freundſchaftlichen Umgang mit den angeſehenſten Literatoren der Zeit gewann, ſo ſehr wurde ſein ſittlicher Charakter verdorben, der die moraliſchen Grundſätze der Stoiker, welche Lipſius als Gelehrter und Philoſoph allen übrigen vorzog, nicht ausdrückte. Bey ſeiner Rückkunft nach Löwen überließ er ſich ohne Rückhalt allen Ausſchweifungen, bis er durch die Verbindung, in welche er mit dem Carl Cange in Lüttich, einem der gelehrteſten und tugendhafteſten Männer, kam, zu einem moraliſch beſſern Lebenswandel umgeſtimt wurde. Er machte hierauf eine Reiſe nach Wien, von dort durch Böhmen und Sachſen, und, da der Krieg in ſeinem Vaterlande wüthete, nahm er eine Lehrſtelle in Jena, und zugleich insheim die Lutherſche Religion an, weil dieß eine Bedingung war, unter welcher allein er ein Lehramt bey der Univerſität bekleiden konte, ohne daß er doch ſelbſt dieſen von ihm gethanen Schritt geradezu und öffentlich eingeſtehen

wollte. Dies letztere war ein Winkelzug in seinem Benehmen, der auch nichts weniger als den stoischen Charakter darstellte. Er blieb nicht lange in Jena, und gieng nach seinem väterlichen Landgute zurück; wurde aber durch den Krieg von dort vertrieben, und bekam 1579 eine Lehrstelle zu Leyden, wo er wiederum nach den Gesetzen der Akademie sich zur reformirten Religion bekannte. Er lehrte hier dreyzehn Jahre, ward aber durch intolerante politische Grundsätze, die er mündlich und schriftlich äußerte, und die sich um so weniger mit den damals neu belebten Freyheitsgesinnungen der Niederländer vertrugen, je mehr sie die Grausamkeiten der Spanier zu rechtfertigen schienen, in bittere Streitigkeiten verwickelt; ward überdem in Ansehung seiner religiösen Denkart verdächtig, und dadurch allgemein verhaßt; so daß er selbst den Entschluß faßte, sein Amt aufzugeben. Er gieng nach Spaa, unter dem Vorwande, die dortigen Bäder zu gebrauchen, kehrte aber nicht nach Leyden zurück, sondern begab sich nach Kölln zu den Jesuiten, die ihn wieder in den Schooß der katholischen Kirche aufnahmen, der er beständig treu geblieben zu seyn behauptete. Auf Empfehlung der Jesuiten ward er als Professor zu Löwen angestellt, und hier erreichte sein literarischer Ruhm den höchsten Gipfel, wiewohl er zugleich, um sich den Jesuiten gefällig zu machen, ein paar Lobreden auf Wunderbilder der Jungfrau Maria schrieb. Kurz vor seinem Tode ward er von dem Professoramte befreyt, und zum Historiographen des Königs von Spanien ernannt. Er starb im J. 1606.

Abgesehen von dem Charakter des Lipsius, welchen seine Lebensgeschichte darstellt, sind seine Schriften

ten über die Stoiſche Philoſophie *) — denn die übrigen kritiſch antiquariſchen Inhalts gehören hieher nicht — ſehr ſchätzbar; ſo wie er ſich auch um die Erläuterung der Quellen, namentlich der Werke des Seneca, ſehr verdient gemacht hat. Da er inzwiſchen eine zu enthuſiaſtiſche Anhänglichkeit an den Stoiſchen Lehren hatte, ſo hat er häufig die ſchwachen Seiten derſelben überſehen, und ſie im Ganzen unrichtig gewürdigt. Auch iſt die Parallele, die er oft zwiſchen ihnen und den Lehren des Chriſtenthums zieht, zumal bey ſeiner leichtſinnigen Denkart über Religion in frühern Jahren, und ſeinem aufrichtigen oder geheuchelten religiöſen Aberglauben im Alter, der hiſtoriſchen Wahrheit in der Schilderung des Stoicismus ſehr nachtheilig geweſen. In den Politicis ſiue ciuilis doctrinae libris ſex zeigt er ſich als einen eifrigen Vertheidiger der monarchiſchen Statsform, und das verleitete ihn auch zu manchen Behauptungen, welche den republicaniſchen Niederländern in hohem Grade misfielen. In ſeinem ſchriftſtelleriſchen Charakter war grenzenloſe Eitelkeit ein Hauptzug, was ſchon die Dedication ſeiner Feder an die Jungfrau Maria beweiſt.

Unter den Nachfolgern des Lipſius iſt beſonders Gaſpar Scioppius berühmt oder vielmehr berüchtigt geworden, obwohl die Geſchichte ſeiner Streitigkeiten, und was davon ſeinem moraliſchen Charakter zur Laſt fällt, nicht ganz im Klaren iſt. Er

*) *Iuſti Lipſii* Manuductionis ad Stoicam philoſophiam libri tres, *Annaeo Senecae* aliisque ſcriptoribus illuſtrandis. — *Ejusd.* Phyſiologiae Stoicorum libri tres; Pariſ. ex offic. Plantin. 1614. 8. Lugd. Bat. 1644. 12; und in den Opp. T. IV. Antverp. 1637. fol. Vgl. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. p. 486 ſq.

Er versprach ein großes Werk über die Stoische Philosophie, wovon aber nur ein Bruchstück erschien *), das nichts weiter, als einen Auszug aus den Werken des Lipsius enthält. Ungleich mehr that zur Verbreitung und Aufhellung der Stoischen Moralphilosophie Thomas Gataker, gebohren zu London im J. 1574, gestorben zu Cambridge als Vorsteher des Dreyeinigkeits-Collegium's (Trinity college) im J. 1654, durch seine Ausgabe des Antonin.

So wie die bisher erwähnten Männer sich für den Stoicismus interessirten, hauptsächlich für den praktischen Theil desselben, so bearbeiteten mehrere der vorzüglichsten Köpfe des sechszehnten Jahrhunderts die Moralphilosophie auf eine originale Weise. Der erste, der in dieser Hinsicht Epoche machte, und sich auch durch seine anderweitigen Eigenthümlichkeiten als Mensch und philosophischer Schriftsteller ein dauerndes Andenken stiftete, war Michael von Montaigne. Er wurde im J. 1533 im Perigord auf dem väterlichen Landgute, von welchem er den Namen führte, gebohren. Sein Vater ließ ihn im ersten Knabenalter das Lateinische und Griechische wie seine Muttersprachen lernen, mit Hülfe eines gelehrten Deutschen, der kein Französisch verstand, und immer lateinisch mit ihm reden mußte; außerdem daß der Vater selbst, die Mutter, und alle Personen des Hauses, sich bloß lateinischer Wörter und Redensarten gegen ihn bedienten; so daß Montaigne im sechsten Jahre seines Alters sehr fertig lateinisch sprach, ohne

*) Elementa philosophiae stoicae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum, aliosque scriptores, commentarii loco esse possunt; Mogunt. 1608.

ohne vom Französischen etwas zu wissen. Er ward hernach auf das Gymnasium zu Bourdeaux geschickt der weitern wissenschaftlichen Ausbildung wegen, wo er aber, da seine Lehrer hier eine der väterlichen ganz entgegengesetzte Methode des Unterrichts beobachteten, keine beträchtliche Fortschritte machte. In der Folge betrieb er seine Studien wohl am meisten nach eigner Stimmung und Laune. Als Jüngling lebte er verschwenderisch, und überließ sich den Ausschweifungen; daher sein Vater sich wenig Gutes in der Zukunft von ihm versprach; aber er täuschte diese Besorgniß hernach durch eine sehr regelmäßige Lebensart, nachdem er sich verheyrathet hatte, und Erbe des väterlichen Vermögens geworden war. Er erhielt den Orden des heil. Michael, und bey seinem Aufenthalte in Rom das römische Bürgerrecht, welche letztere Auszeichnung ihm besonderes Vergnügen gewährte. Zweymal ward er zum Maire von Bourdeaux erwählt, welches Amt jedesmal zwey Jahre dauerte, und von ihm nur auf Befehl des Königs angenommen, aber nichts desto weniger zur großen Zufriedenheit seiner Mitbürger von ihm verwaltet wurde. Sonst hat er keine öffentliche Aemter bekleidet, da er bey der Frugalität, mit welcher er lebte, ein hinlängliches Einkommen von seinen Gütern hatte. Inzwischen war er doch wenigstens um die Mitte seines Lebens in manche politische Geschäffte und Negociationen der Zeit mit verwickelt, von denen er sich erst bey herannahendem Alter gänzlich zurückzog. Er lebte unter den Regierungen der französischen Könige Franz I, Heinrich II, Franz II, Carl IX, Heinrich III, und Heinrich IV. In den letztern Jahren seines Lebens litt er sehr an Steinschmerzen und Koliken; hatte aber eine entschiedene Antipathie gegen den Gebrauch

brauch von Arzneyen. Er starb 1592 im sechzigsten Jahre seines Alters.

Montaigne's Versuche*) sind ein in seiner Art einziges Werk. Er schildert darin sich selbst, nach

*) Essais de *Michel*, Seigneur de *Montaigne*. Sie erschienen zuerst bey Lebzeiten des Verfassers zu Bourdeaux 1580; und in einer zweyten Ausgabe zu Paris 1588. Eine dritte Ausgabe von Langelier kam heraus nach M's Tode zu Paris 1595 nach einer Handschrift des Verfassers. In jeder dieser spätern Editionen sind die Essais beträchtlich vermehrt, so wie M. bey seiner Lectüre neuen Stoff fand, durch welchen er sie bereichern oder verschönern zu können glaubte. Hieraus ist auch der Reichthum an historischen Thatsachen und Stellen der Alten begreiflich, ungeachtet M. öfter über die Schwäche seines Gedächtnisses klagt. In der Ausgabe von der Demoiselle de Gournay vom J. 1635 wurde den Citaten aus lateinischen, griechischen, italienischen Schriftstellern eine französische Uebersetzung, und eine, doch sehr mangelhafte und wenig genaue, Anzeige der Quellen beygefügt. Diese ist berichtigt und vervollkommnet in der Edition von Pierre Coste (Paris 1725 Tomes III, 4), wo voran auch die sich sehr widerstreitenden Urtheile mehrer der berühmtesten Zeitgenossen Montaigne's und der vorzüglichsten spätern Schriftsteller gesammelt sind. Hier findet man ferner ein Sommaire recit sur la vie de *Michel*, Seigneur de *Montaigne*, extrait de ses propres ecrits. Vgl. Eloge de *Michel de Montaigne*, qui a remporté le prix d'eloquence à l'Academie de Bordeaux en 1774; par l'Abbé *Talbert*. In den neuern Zeiten sind von den Essais noch mehr auch durch ihr Format bequemere Handausgaben besorgt worden; wie z. B. die Genfer Ausgabe 1779; 12. Auch haben wir neuerlich eine treffliche deutsche Uebersetzung erhalten: M. Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände, übersetzt von J. F. G. Bode; Berlin 1794. 95. 6 Bände 8. Zu den Freun-

den

nach allen ſeinen mannichfaltigen Neigungen und Leidenſchaften, Stimmungen und Launen, Reflexionen und Maximen, und benutzt dabey ſeine ganze anderweitige Fülle von Erfahrung über Welt und Menſchen überhaupt. Auch war die Phyſiognomie ſeines Geiſtes und Charakters, wenn irgend eine, dazu geeignet, in der Schilderung derſelben einen Spiegel aufzuſtellen, worin jeder gebildete Menſch ſich von dieſer oder jener Seite erkennen mag. Man kann deßwegen ſeine Verſuche als eines der treueſten Gemählde der Empfindungs- und Denkart und der Handelnsweiſe der Menſchen und der menſchlichen Geſellſchaft im Ganzen betrachten, ſofern ſie ſich in einem cultivirtern Zuſtande befindet. Er beſaß das Talent der feinſten Beobachtung, den richtigſten Sinn für das wahrhaft Natürliche, Schickliche, Gute und Schöne. Daher laſ-

den Montaigne's gehörten außer Charron und La Boetie auch der Geſchichtſchreiber de Thou und Juſtus Lipſius, welcher letztere in den Verſuchen eine gewiſſe ſtoiſche Denkart fand. Unter ſeinen ſpätern Gegnern waren die Schriftſteller vom Port Royal, beſonders der Verfaſſer der Art de Penſer, der den M. ſogar des Atheismus beſchuldigte, ferner Nicole, Pascal, Balzac, Malebranche u. a. Aber es hat auch dem M. nicht an zum Theile bittern Vertheidigern gegen die Kritiken derſelben gefehlt. Ueber Balzac's und Malebranche's Tadel urtheilte la Bruyere ſehr treffend (Caracteres p. 31. ed. Paris 1699.): *Balzac* ne penſe pas aſſez, pour gouter vn Auteur, qui penſe beaucoup; le P. *Malebranche* penſe trop ſubtilement, pour s'accommoder des penſées, qui ſont naturelles. Nicole und Pascal, ſo wie die Schriftſteller vom Port Royal, waren zu ſtrenge und ſchwärmeriſche Moraliſten, als daß ihnen nicht Manches in M's Verſuchen hätte anſtößig ſeyn müſſen; aber ihr Urtheil iſt auch hiernach zu würdigen. Vgl. *d'Argens* philoſophie du bon ſens p. 19.

lassen sich seine Betrachtungen mit desto größerm Interesse lesen, je mehr man hier das menschliche Herz, oft in seinen versteckteſten Zügen, getroffen sieht, und je unmittelbarer sie auf das wirkliche menschliche Leben, auch wie es noch gegenwärtig ist, ihre Beziehung finden. Aber nicht bloß die Früchte eigner Erfahrung und eignen Nachdenkens legte Montaigne in seinen Versuchen nieder; er wußte ihnen auch mannichfaltige Reize mitzutheilen, indem er sie mit Thatsachen aus der Geschichte des Alterthums und der neuern Zeit, mit ähnlichen oft schön, sinnreich und kräftig ausgedrückten Gedanken, Maximen und Empfindungen älterer, besonders der classischen Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen durchwebte. Seine Belesenheit in diesen war eben so ausgebreitet als geschmackvoll; und wenig Schriftsteller dürften die Blumen, die sie in fremden Gärten brachen, so zweckmäßig und doch zugleich so kunstlos in ihren eigenen verpflanzt haben. Die Stellen der Alten erscheinen hier nicht bloß als bestätigende oder erläuternde Citate; sie gewinnen durch die Art ein eigenes neues Interesse, wie Montaigne sie seinen Ideen assimilirt und mit diesen verflochten hat. Die Vorwürfe, die Einige ihm deßhalb gemacht haben, beweisen nur die Unverständigkeit und Geschmacklosigkeit ihrer Urheber. Zu diesen rühmlichen Vorzügen, welche M's Versuche haben, kommen noch der herzliche, naive, jovialische, zuweilen muthwillige, doch selten oder nie über die Grenzen des Schicklichen ausschweifende Ton, der in ihnen herscht; vorausgesetzt daß man sie aus dem richtigen Gesichtspuncte nach M's Zeitalter und nach seinem Zwecke beurtheilt; die edle Simplicität und Leichtigkeit der Schreibart, die ungeachtet mancher veralteter Redensarten und Wendungen noch gegenwärtig gefällt,

und

und von welcher Montaigne gewissermaßen der Schöpfer unter seiner Nation wurde; die Abwechslung in den Gegenständen und dem Ideengange, die doch nie zur beleidigenden Unordnung wird, und den Leser, auch bey den ernsthaftesten Unterhaltungen, nie ermüden läßt. Es ist daher nicht zu verwundern, daß M's Versuche in den neuern Zeiten für die gebildetern Stände der cultivirten Nationen ein Handbuch der Lebensweisheit geworden sind; und in mehr als Einem Betrachte verdienen sie wirklich es zu seyn, obgleich die darin zum Grunde liegende speculative und praktische Denkart nichts weniger, als unbedingt zu empfehlen ist.

Ein vollständiges und treffendes Urtheil über Montaigne's theoretische sowohl als praktische Philosophie zu fällen, ist überaus schwer. Soviel sieht man, daß es ihm um Wahrheit ernstlich zu thun war; daß er ihr durch Beobachtung seiner selbst und anderer, in der historischen Erfahrung, und durch Studium der Schriften der geistvollsten Menschen seines Zeitalters und der Vorzeit, eifrig nachgeforscht hatte. Die Ausbeute, die er davon trug, und die er uns in seinen Versuchen hinterlassen hat, ist weder ein bestimmter Dogmatismus — von diesem war seine Denkart wohl am weitesten entfernt — noch auch ein vollendeter Skepticismus; der letztere am wenigsten in Beziehung auf Moral und Religion. Montaigne war mit dem Pyrrhonismus vertraut, und hegte eine große Vorliebe für denselben, die in seinen Raisonnements oft durchblickt; aber er fand den Ruhepunct, die Ataraxie, nicht darin, welche die Anhänger desselben darin zu finden wähnten oder vorgaben. Was ihn am meisten an der objectiven Wahrheit irre machte

und beunruhigte, war die ausserordentliche Verschiedenheit der philosophischen Vorstellungsarten, der Meynungen sowohl der Aufgeklärtern als des großen Haufens über Angelegenheiten des gemeinen Lebens, über Tugend und Laster, der Sitten und Gebräuche bey verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten. Diese Varietät und die Widersprüche darin bemühte er sich auch hervorzuheben, um daraus die Ungewißheit dessen, was eigentlich für philosophische Wahrheit, für Tugend und Laster, für Schicklich und Unschicklich zu halten sey, darzuthun. Die Philosophie reducirte er größtentheils auf eine subjective Meynung, die nicht unerschütterliche objective Gültigkeit haben könne, an sich selbst sehr veränderlich und höchstens nur einer comparativ größern Wahrscheinlichkeit fähig sey. Was der Mensch am Ende einsieht, ist seine Unwissenheit und die Schwäche seiner Vernunft. "Den wirklich gelehrten Leuten", sagt er einmal, "geht es wie den Kornhalmen auf dem Felde. Sie wachsen frisch auf, und richten den Kopf gerade und stolz in die Höhe, so lange die Aehren noch leer sind; sobald sie aber angeschwollen, voll Korn sind, und reif werden, so fangen sie an, demüthig zu werden, und lassen die Hörner sinken. So die Menschen; wenn sie Alles untersucht, Alles geprüft, und gefunden haben, daß in dem Haufen von Wissenschaften und Vorrathe von so mancherley Dingen nichts von festem Gehalte und nichts als Eitelkeit zu finden war: so haben sie dem Eigendünkel entsagt und ihren natürlichen Zustand anerkannt."

Da Montaigne also die Philosophie in einem Gewebe subjectiver Meynungen und Maximen bestehen ließ, welche die Vernunft unter den mannichfaltigsten äussern

äuſſern Umſtänden und Einflüſſen aus der Erfahrung abſtrahire, die aber ſehr wandelbar ſeyen, und ſich nur durch größere Wahrſcheinlichkeit, und zwar zunächſt nur dem Subjecte, das ſie hege, empfehlen könten; ſo darf es nicht befremden, wenn in ſeinen eigenen Verſuchen nicht bloß einſeitige und falſche, ſondern auch einander widerſtreitende Meynungen vorkommen, und insbeſondre ſeine Moral auf eine zufällige durchaus nicht mit ſich einſtimmige Klugheitslehre hinausläuft. Auch muß man, um hierüber richtig zu urtheilen, die Entſtehungsart der Verſuche und M's Abſicht dabey nicht aus den Augen laſſen. Er ſchrieb jene in verſchiedenen Zeitpuncten, danach ihn irgend eine Materie beſonders zum Nachdenken anreizte, oder äuſſere Umſtände, zufällige Laune, ihn darauf führten. In der Auswahl und Behandlung der Gegenſtände befolgte er keine ſyſtematiſche Ordnung; er ſchweifte oft von dem eigentlichen Gegenſtande ſeiner Betrachtung zu verwandten Materien ab; und hier konte es ſich leicht ereignen, daß er ſich in ſeinen Meynungen und Maximen untreu wurde, ohne es ſelbſt zu bemerken. Eben in dieſer Unbeſtändigkeit ſeiner philoſophiſchen Denkart und ſeines Herzens wollte er ſich ſelbſt und damit den Menſchen überhaupt nach der Natur ſchildern, und daran Reflexionen knüpfen, wie ſie ſich ihm darboten, oder dergleichen bey Andern veranlaſſen. Ungeachtet des Schwankenden, das man in Montaigne's praktiſchen Maximen antrifft, war er dennoch nicht nur ſelbſt ein ſehr rechtſchaffner Mann, ſondern auch der eifrigſte Lobredner und Empfehler der Tugend ſogar im Stoiſchen Sinne des Worts. Da wo er ſich nicht theoretiſchen Vernünfteleyen überläßt, werden ſeine Ausſprüche durch ſein moraliſches Gefühl ſehr ſicher beſtimt. Den Widerſtreit, welcher ihm

zwischen der Tugend der Vernunft, und der Tugend, wie sie die positive Religion fodert, auffiel, wußte er nicht aus philosophischen Gründen zu lösen, und er war ihm sehr anstößig. Aber er resignirte hier auf eigne Einsicht, und beruhigte sich mit dem Glauben an die Offenbarung, was überhaupt der letzte Hafen war, in welchen sich seine philosophische Muse vor ihren Zweifeln flüchtete, und wo sie Ruhe zu finden wähnte.

Man hat neuerlich dem Montaigne ein bestimtes Moralprincip zugeschriebeu, das sogenannte Princip der Erziehung. Hier wird aber sein philosophischer Charakter ganz verkannt, wenn man ihm ein Princip irgend eines bestimten Dogmatismus beymißt, etwa um einzelner Stellen willen, die in seinen Versuchen vorkommeu, wo er nach einem solchen Principe raisonnirt. Man kann sich immer wieder auf andere Stellen berufen, wo er jenes Princip bezweifelt, oder einem entgegengesetzten folgt. So finden sich freylich Stellen, wo er die Moralität aus der Erziehung, Gewohnheit u. w. herleitet; aber auch andere, wo er sie auf ein inneres Gefühl, auf den Willen Gottes gründet, oder ganz mit dem Stoicismus zusammenstimt, oder überhaupt an allen festen Principien der Moralität in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen zweifelt. Wie ungereimt übrigens der Vorwurf des Atheismus ist, welchen Einige dem Montaigne aufgebürdet habeu, erhellt aus seiner Vertheidigung der natürlichen Theologie des Raymund von Sabonde am besten.

Vertraute Freunde des Montaigne und ihm auch nach ihrer philosophischen Denkart sehr nahe verwandt

wandt waren Peter Charron und la Boetie. Der erſte wurde gebohren zu Paris 1541, ſtudirte die Philoſophie und Rechtswiſſenſchaft zu Orleans und Bourges, ward Doctor der Rechte, und lebte anfangs als Parlamentsadvocat zu Paris. Er verließ aber dieſes Fach, das ſeinem Charakter nicht entſprach, ſehr bald, fieng an Theologie zu ſtudiren, und zeichnete ſich in der Folge als geiſtlicher Redner ſo aus, daß mehrere Biſchöfe wetteiferten, ihn in ihren Sprengel zu ziehen, und er an verſchiedenen Orten die Chorherrenſtelle und andere Würden und Pfründen erhielt. Auch hatten ihn die Königinn Margarethe und der Cardinal von Armagnac, Legat zu Avignon, eine Zeitlang als Prediger in ihrem Gefolge. Da man ihm im J. 1558. zu Paris wegen ſeiner körperlichen Schwäche die Aufnahme in den Cartheuſer und auch in den Coeleſtiner Orden, die er zufolge einem Gelübde wünſchte, verweigerte, ſo blieb er Weltprieſter, und predigte in verſchiedenen Städten Frankreichs. In Bourdeaux ward ſeine Freundſchaft mit Monteaigne geſtiftet. In den letztern Jahren ſeines Lebens hielt er ſich zu Cahors als Großvicar des dortigen Biſchofs und Domherr, und nachher zu Condom auf, wo er ein Canonicat und die Würde eines Cantors erhalten hatte. Bey ſeinem Aufenthalte in Paris im J. 1603 ſtarb er einſt plötzlich auf der Straße *).

Das Werk des Charron: von den drey Wahrheiten **) kann uns hier nicht intereſſiren; wohl

*) Eloge de *Pierre Charron* (vor deſſen Werke de la Sageſſe ed. Paris 1607) par G. M. D. R. (*George Michael de Rochemaillet*) — *Bayle* Dict. Art. *Charron*.

**) *Trois veritès* contre tous Athées idololatres, Juifs, Ma-

wohl aber sein anderes: von der Weisheit*), so fern er in diesem seine eigenen spätern philosophischen Ueber-

Mahometans, Heretiques et Schismatiques; à Paris 1594. 1595. 1611; 4. 1625; 8. Die drey Wahrheiten, welche Charron hier zu beweisen suchte, waren: 1) daß es einen Gott und eine wahre Religion gebe; 2) daß von allen Religionen die christliche die wahre sey; 3) daß unter den christlichen Kirchen die römisch katholische die wahre Kirche sey. Die erste vertheidigte er gegen die Atheisten; die zweyte gegen die Mohammedaner und Juden; und die dritte gegen die Ketzer und Sectirer in Ansehung des Christenthums. C. erwarb sich durch diese Schrift bey den vornehmen Geistlichen seiner Kirche den größten Beyfall, und das Großvicariat zu Cahors insbesondre war eine Belohnung dafür. Die Gegenschriften mehrer reformirten Theologen veranlaßten ihn zu manchen Zusätzen, die in den spätern Ausgaben aufgenommen sind.

*) *De la sagesse* trois livres par *Pierre Charron*; à Paris 1618. 8. à Amsterdam 1662. 12. Charron's wahre Weisheit, übersetzt von Lorenz Hübner; München 1782. 2. B. 8. — Charron's drey Bücher von der Weisheit. Aus dem Altfranzösischen frey übersetzt und abgekürzt; Frankfurt am Mayn 1801. 8. — Dieses Werk, welches C. erst nach der gemachten Bekantschaft mit Montaigne um das Jahr 1600 schrieb und 1601 zu Bourdeaux drucken ließ, erregte eine ganz entgegengesetzte Sensation, als das vorher erwähnte. In jenem fand man Grund, den C. des Unglaubens zu beschuldigen. Der Vollendung der zweyten Ausgabe, über deren Besorgung C. selbst gestorben war, wurden daher große Schwierigkeiten in den Weg gelegt, die kaum durch die unverdrossene Beharrlichkeit des Herausgebers überwunden werden konten, obgleich C. manches geändert und anstößige Stellen gemildert hatte. Die spätern Ausgaben sind nach der zweyten (Paris 1604.) abgedruckt, und die Abweichungen der ersten sind in einem Anhange beygefügt. Der heftigste Widersacher Charron's war der Jesuit Garasse, der ihn für den gefährlichsten Atheisten erklärte.

Digitized by Google

Ueberzeugungen dargestellt hat. Die Weisheit ist ihm nicht irgend eine Schulphilosophie oder ein philosophisches System; sondern es ist die Wissenschaft des vernünftigen praktischen Lebens, die Wissenschaft der Tugend. Er setzt zu derselben die Erkenntniß seiner selbst als nothwendiges Bedürfniß voraus, und beginnt also mit einer Erörterung der Natur des Menschen, seiner Anlagen, Fähigkeiten, Neigungen, Leidenschaften, der Verschiedenheit der Temperamente bey dem einen und andern, der Lagen, Umstände u. w. Dann handelt er von der Tugend überhaupt, von der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mässigung. Die moralischen Grundsätze, die er hier aufstellt, sind rein und edel, und von dieser Seite ist Charron's Werk zu den trefflichsten moralischen Schriften zu rechnen, das auch noch gegenwärtig lehrreich und heilsam seyn kann. Nur folgte er hierbey mehr seinem gesunden moralischen Gefühle, ohne in die Natur der praktischen Vernunft tief einzudringen, und sich über die moralischen Principien hinreichend zu verständigen. Daher ward er durch die Collision unter den Pflichten, die er bemerkte, verleitet zu behaupten, daß der Mensch die ganze Tugend nicht ausüben könne; daß er sich oft auch unmoralischer Mittel für einen guten Zweck bedienen müsse: Behauptungen, wodurch er wiederum die echte Moralität selbst zerstörte. Was ihn noch in dieser unrichtigen Ansicht der Moral bestärkte, war eine zu überspannte Vorstellung von der Schwäche und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur überhaupt, die er mit dem Montaigne und andern moralischen Skeptikern gemein hatte. Inzwischen gab er doch deßhalb die Verbindlichkeit der Pflicht überhaupt nicht auf, und die Tugend, so weit sie nur erreichbar wäre, blieb in seinem

seinem Urtheile immer das preiswürdigste Gut des Menschen.

Gerieth Charron schon in Ungewißheit in Ansehung dessen, was zur Tugend erfordert werde, und durch was für Mittel sie zu erlangen sey, ungeachtet das Gewissen einen Menschen, der sich nur einigermaßen zur Reflexion erhoben hat, das Daseyn einer Pflicht und eines Rechts nie ganz verkennen läßt; so wurde er vollends entschiedener Skeptiker in Ansehung der theoretischen Erkentniß. Er entlehnte in seinen praktischen Maximen und skeptischen Raisonnements sehr vieles vom Montaigne; die vertraute Bekantschaft mit diesem hat überhaupt auf seine Denk- und Schreibart großen Einfluß gehabt; aber da Montaigne als Weltmann raisonnirte, Charron hingegen mehr als gelehrter Theologe, so bezog der letztere seinen Skepticismus mehr auf die wissenschaftliche Moral und positive Religion, als jener gethan hatte, und daher kommen bey ihm in dieser Hinsicht ungleich kühnere und gewagtere Aeusserungen vor. Charron hob, wie Montaigne, zuweilen in den bestimtesten Ausdrücken alle Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkentniß auf; er spottete über die Schwäche des menschlichen Geistes und das gänzliche Unvermögen desselben, Wahrheit vom Irrthume sicher zu unterscheiden; er setzte die Thiere, wie auch sein Freund gethan hatte, gewissermaßen dem Menschen gleich in dem, was Erkentniß, Tugend und Laster betreffe; und stimte auch darin mit den alten Pyrrhoniern überein, daß der Skepticismus allein zur philosophischen Freyheit und Gemüthsruhe führe; daher er sogar glaubte, daß die größten Philosophen, und selbst die Dogmatisten, immer Skeptiker gewesen seyen. Daß

er

er bey diesen Voraussetzungen alle menschliche Wissenschaften höchst verächtlich beurtheilte, war eine natürliche Folge derselben. Gleichwohl war er doch in der Anwendung seiner Skepsis bey weitem nicht so consequent, wie die alten Pyrrhonier, und auch hierin war er dem Montaigne ähnlich. Er vergißt oft, daß er als Skeptiker raisonnirt, und fällt in den Ton des Dogmatikers, ohne es selbst zu wollen. Er würde auch nach dem Muster der Pyrrhonier alle Moral und Lebenswissenschaft, die er doch in seinem Werke eigentlich lehren wollte, und dem Gesichtspuncte gemäß, woraus er Welt und Menschen betrachtete, wirklich lehrte, haben verwerfen müssen, wenn er den Pyrrhonismus auch im Einzelnen so durchgeführt hätte, wie er sich im Ganzen dazu bekante.

Eine viel weitere Ausdehnung, als Montaigne, gab Charron dem Skepticismus in Beziehung auf die positive Religion. In dem Werke von den drey Wahrheiten war er freylich ein entschiedener Apologet der christlichen und namentlich der römischkatholischen Religion. Allein in der spätern Schrift von der Weisheit erstreckt sich sein Zweifel über alle damalige positive Religionen ohne Ausnahme. Sein Urtheil darüber ist vielleicht das härteste, das je gefällt worden ist. Er legt ihnen allen in gewissen Hauptpuncten einen gemeinschaftlichen Charakter und eine gemeinschaftliche Tendenz bey. In allen wird nur auf äussere Verehrung Gottes und Lohndienst gedrungen; Gott wird als ein Despot betrachtet, der durch Gebete, Geschenke, Opfer, Feste versöhnt und geneigt gemacht werden könne. Alle sind in demselben Klima entsprungen; alle berufen sich auf Wunder, auf die Autorität von Propheten und die

höhere Inspiration derselben; alle enthalten Glaubensartikel, die als zum Heile nothwendig vorgestellt werden, und doch über die gemeine Fassungskraft des menschlichen Geistes hinausgehn; die Vernunft muß sich unter dem blinden Gehorsame des Glaubens beugen; und dies war auch nothwendig, wenn nicht sehr bald aus eignem Nachdenken eine allgemeine Empörung gegen die angebliche Religion entstehen sollte. Es würde völlig unbegreiflich und ein Gegenstand der höchsten Verwunderung seyn, wie die große Verschiedenheit der Religionen von jeher unter den Menschen habe entstehen, und wie sich so mannichfaltige Religionen ungeachtet der auffallendsten Ungereimtheiten hätten in ihrer Existenz behaupten können, wenn die Vernunft in freyer Wirksamkeit gewesen wäre, und nicht Wahn und Verblendung sie unterdrückt hätten. Diese Verblendung wurde auch dadurch immer unterhalten und auf's neue bestärkt, daß an die Stelle einer alten Religion, wenn sie, nachdem sie eine Zeitlang vorzugsweise geherrscht hatte, an ihrem Ansehn und Einfluße auf die Gemüther zu verlieren anfieng, eine neue trat, die sich zwar auf die alte gründete, und diese nicht ganz aufhob, weil sie sonst bey den Anhängern derselben kein Vertrauen würde haben gewinnen können; die aber die alte doch zu berichtigen und zu vollenden vorgab. Jede neue Religion erhob sich auf den Trümmern der alten; ihr Anfang war klein und schwach, bis der Fanatismus ihrer ersten Proselyten erwachte, und ihr eine allgemeinere Ausbreitung und Herrschaft gab. So verhielt sich die Jüdische Religion zu den Religionen der Aegyptier und anderer heydnischer Völker; die christliche Religion wiederum zur jüdischen, und die mohammedanische zu beyden; und die besondre Geschichte jeder dieser Religionen und ihrer innern

Ver-

Veränderungen leitet auf dieselben Bemerkungen. Aber bey allem heiligen Nimbus, der die positiven Religionen umgiebt, sind sie doch nichts mehr als ein Werk der Menschen, und werden durch die Denkart und den Charakter der Nationen, und die Umstände und Verhältniße, in welchen sich diese befinden, erzeugt und bestimt. Aus dem Grunde hängt auch die Wahl der Religion, zu welcher Jemand sich bekennen will, nicht von ihm selbst ab; er wird in der Religion des Orts erzogen, in welchem er lebt, noch ehe er einmal zum Bewußtseyn dessen gelangt, was er als Mensch ist, und wozu er einer Religion bedarf. Weil also die Verbindung, in welcher der Mensch mit seiner positiven Religion steht, so zufällig ist, so unwillkührlich, so hat auch dieselbe auf seinen Charakter und sein Leben so geringen Einfluß, und der kleinste Umstand kann ihn zum Ungehorsame gegen dieselbe bewegen. Wäre das Band, was die Menschen mit der Religion zusammenknüpft, ein göttliches, und nicht ein menschliches, so würde es schwerer aufzulösen und zu zerreissen seyn; die göttliche Wahrheit würde sich wirksamer erweisen und fühlbarer machen. Ein solches Verhältniß zwischen der Religion, wie sie ist, und dem wirklichen Leben zeigt sich in der Erfahrung durchaus nicht. Charron führt z. B. die Lehre der positiven Religion von der Unsterblichkeit, und von der Seligkeit der Frommen im Himmel und der ewigen Bestrafung der Bösen in der Hölle an. Hielte man diese Lehre mit inniger Ueberzeugung für eine göttliche; was für einen Eindruck müßte jeder Gedanke daran auf uns machen? Aber das menschliche Handeln steht mit dieser Ueberzeugung in dem geradesten Widerstreite. Man hat mehr Beyspiele, daß Verbrecher aus Furcht vor dem nahen Tode, den sie für gewiß hielten, noch vor der Hin-

Hinrichtung starben, und die Begnadigung zu spät erfolgte. Was ist aber der Tod für den Verbrecher in Vergleichung mit der ewigen Strafe in der Zukunft, wie sie die positive Religion dem Sünder droht? Dennoch haben die Menschen im gemeinen Leben vor dieser nur eine sehr geringe Furcht. Wäre im Gegentheile die Seligkeit für die Frommen ein Gegenstand gewisser Ueberzeugung; warum würden sie sich vor dem Tode fürchten, da ohne denselben die Seligkeit nicht möglich ist? Es ist also nur ein eitles leeres Vorgeben, daß man an dergleichen positive Religionslehren glaube, da der Glaube in der Wirklichkeit nicht statt findet. Von Charron's Skepsis an der positiven Religion war die christliche, oder vielmehr die römischkatholische in ihrem damaligen Zustande, im geringsten nicht ausgenommen, deren Wahrheit und Gültigkeit doch Montaigne nie zu bezweifeln gewagt hatte; und deßwegen hatte auch die Geistlichkeit nicht ganz Unrecht, wenn sie das Werk De la sagesse als ein dem Interesse der Religion gefährliches Werk betrachtete, sich der Verbreitung desselben widersetzte, und da diese nicht gehindert werden konte, den zu befürchtenden nachtheiligen Folgen desselben eifrig entgegenarbeitete. Bey dem allen war es der Zweck Charron's keinesweges, die Autorität aller und jeder Religion zu untergraben und wegzuvernünfteln. Er wollte sie nur zu der Lauterkeit und Würde erheben, in welcher allein die Vernunft sie als eine gültige Religion anerkennen mag, die für die Veredlung, Glückseligkeit und Ruhe der Menschen das leistete, was sie leisten soll.

Die Vorstellungsart, welche Charron von der wahren Religion hat, verdient die größte Achtung, und ist, wenn man dabey den ganzen kirchlichen und

reli-

religiösen Zustand seines Zeitalters vor Augen hat, bewunderungswürdig; denn sie würde auch der aufgeklärtesten Vernunft in einer Periode, wo die unbedingteste Freyheit im Urtheilen über Religion herschte, Ehre bringen. C. behauptet, daß die wahre Religion Sache des Geistes und Herzens sey, und er setzt sie dem äussern Dienste Gottes durch Cäremonien entgegen. Sie muß den Menschen seine Abhängigkeit, Schwäche und moralisches Elend kennen lehren, damit er sich gedrungen fühle zu dem Gedanken an Gott, und in diesem Beruhigung finde. Dieser Glauben an Gott als den Urheber und Regierer der Welt, als das erhabenste und heiligste Wesen, und die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, ist nach ihm das Wesen der Religion. Von der Tugend fodert er, daß sie für sich bestehe, und auf ihren eigenen Gründen beruhe; der religiöse Glaube soll nur die Tugend stützen und stärken. Charron sprach auch der äussern Verehrung Gottes nicht allen Werth ab; aber sie müsse nur Mittel zur Erweckung und Belebung der innern seyn; der wahren Frömmigkeit dürfe es niemals an der Tugend fehlen. Da diese Grundsätze so sehr mit der gesunden über das Wesen der Moral und Religion reflectirenden Vernunft zusammenstimmen; so waren und sind sie auch die beste Apologie, die man den Widersachern und Tadlern Charron's wegen seiner Aeusserungen die geltenden positiven Religionen betreffend entgegensetzen kann *).

Die Freundschaft Montaigne's mit Estienne de la Boetie war älter, als die mit Charron.

La

*) Vgl. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. II. S. 27 ff.

La Boetie wurde gebohren im J. 1530, lebte als Parlamentsrath zu Bourdeaux, und starb daselbst in M's Armen im J. 1563. Er vermachte dem Letztern seine Bibliothek und seine eigenen Schriften, die auch von diesem nach jenes Tode herausgegeben wurden. Montaigne hat ihm in seinen Versuchen an mehrern Stellen ein rühmliches Andenken gestiftet, und sein Brief über das Benehmen La Boetie's auf dem Sterbebette ist überaus rührend und lehrreich. So kühn, wie Charron als Theologe raisonnirte, eben so kühn sprach La Boetie als Politiker in einer kleinen Schrift: *Discours de la servitude volontaire* ou *le Contr'vn;* so daß Montaigne den anfangs gefaßten Entschluß, dieselbe dem Capitel de l'amitié in seinen Versuchen beyzufügen, aus politischer Bedenklichkeit aufgab *). Es ist zu verwundern, daß man bey der

*) Der Discours de la servitude volontaire von La Boetie findet sich in der Ausgabe der Essais de Montaigne von Coste (T. III.), der ihn zuerst aufgenommen hat, und in allen spätern. Seine vertraute Freundschaft mit La Boetie schildert Montaigne in dem Capitel von der Freundschaft (Essais liv. 1. ch. 27.). Der Brief über die letzten Tage jenes steht in der Costeschen Ausgabe der Essais am Ende T. III., und auch hinter einer Sammlung von Uebersetzungen des La Boetie aus dem Griechischen, die M. kurz nach dem Tode desselben unter dem Titel: La Menagerie de *Xenophon;* les regles de mariage de *Plutarque;* lettre de consolation de *Plutarque* à sa femme; le tout traduit du grec en françois par feu Mr. *Eſtienne de la Boetie;* à Paris 1571 herausgab. Jedem dieser übersetzten Stücke ist ein Dedicationsschreiben von Montaigne vorgesetzt, die itzt zusammen den Essais angehängt sind. Warum M. von jener Sammlung den Discours de la servitude volontaire ausschloß, davon giebt er selbst folgenden Grund an: qu'il lui trouvoit la façon trop delicate et mignarde pour l'abandonner au groſſier et peſant air d'vne ſi mal plaiſante ſaiſon.

der Revolution in Frankreich nicht mehr an dieſe Schrift ſich erinnert hat, da ſie ſo ganz dem Geiſte und der Tendenz der Revolution entſpricht, ſoferne es dabey auf den Umſturz der Monarchie angelegt war. La Boetie wirft darin die Frage auf: wie es möglich ſey, daß ſo viele Menſchen und oft mehrere große Völker einem einzigen Tyrannen gehorchen könten, der keine andere Macht habe, als welche ſie ihm ſelbſt einräumten, und ihnen nicht weiter ſchaden könne, als ſo weit ſie es ertragen und ſich ihm nicht widerſetzen wollten? Er ſchildert die willkührliche Tyranney mit den grellſten Farben, und zeigt dagegen, wie leicht es dem Volke, und ſelbſt mehr einzelnen Individuen wäre, das Joch derſelben abzuſchütteln; ſobald nur der Entſchluß gefaßt, und die Idee des Einen (Vn) durch die Vergleichung mit der Idee der unverhältnißmäßigen Mehrheit gegen ihn (contre Vn) richtig gewürdigt ſey, und ihr Abſchreckendes verloren habe. Nachdem er ſo den Contraſt zwiſchen der perſönlichen Ohnmacht Eines oder mehrer Tyrannen und der Macht des Volks dargeſtellt hat, ſucht er die Gründe auf, warum gleichwohl die Tyranney ſo oft ihre Herrſchaft behaupte.

La Boetie ſcheidet die Tyrannen in drey Claſſen, je nachdem ſie durch die Wahl des Volks, oder durch das Glück der Waffen, oder durch Erbſchaft von ihren Vorfahren die Regierung erlangt haben. Das factiſche Princip der Tyranney mag indeſſen ſeyn, welches es wolle, ſo ſind die Wirkungen ohngefähr dieſelben. Was nun die Menſchen unter der Regierung eines Tyrannen ſo gleichgültig gegen die Freyheit macht, iſt erſtlich die Gewohnheit der Unterwür-

würfigkeit. Sie werden schon als Sclaven gebohren, und lernen auch nicht einmal einen Schatten von Freyheit kennen. Daher fällt es ihnen so wenig ein, sich der Tyranney zu entledigen, als solche Völker, die einmal an republicanische Freyheit gewöhnt sind, eine monarchische Verfassung ertragen können, so lange sie im Stande sind, sich derselben zu erwehren. Da immer einige im Volke sind, die das natürliche Freyheitsgefühl nicht ganz in sich unterdrücken lassen, und deren Verstand hellsehend genug ist, um die Ungerechtigkeit und zugleich die Schwäche der Tyranney wahrzunehmen, und ihre Mitbürger darauf aufmerksam zu machen; so ist es auch eine angelegentliche Sorge der Tyranney, die Freyheit zu reden und zu schreiben den Unterthanen ganz zu nehmen, und so der Möglichkeit der Entstehung und Verbreitung politischer Freyheitsideen vorzubeugen. Eine zweyte Ursache der Dauer der Tyranney ist die Schlafheit und weibische Muthlosigkeit, welche sich nach und nach solcher Völker bemächtigt, die einmal unter dem Drucke des Despotismus erlegen sind. Eine dritte Ursache ist die äußere Form der tyrannischen Verfassung selbst. Es ist nicht bloß der Tyrann, welcher herscht; er hat fünf oder sechs Günstlinge, welche die Veranstalter und Gefährten seiner Wohllüste, die Theilnehmer an seinen Räubereyen und die Werkzeuge seiner Grausamkeit sind; diese sechs haben wieder sechshundert andere in ihrem Dienste, deren Interesse von der Erhaltung jener abhängt; diese sechshundert hangen abermals mit sechstausend Andern zusammen, die durch sie Aemter und Einkünfte haben, und so schließt sich eine lange Kette an den Tyrannen an, durch welche er die Unterthanen zu sich heraufziehen kann, wie Jupiter alle Götter; und es wird begreiflich,

lich,

lich, wie sich der Tyrann der Unterthanen selbst bedienen kann, um sie zu seinen Sclaven zu machen. Dazu kommen noch die Habsucht und der Egoismus der Individuen, welche das Bollwerk der Tyranney vollenden helfen. Indessen ist in der tyrannischen Verfassung keiner unglücklicher, als der Tyrann selbst, und jeder, dessen ganze Existenz und Glückseligkeit von demselben abhängt. La Boetie schließt seine Schrift mit einem lebhaften Gemählde der traurigen Folgen, welche jede ungerechte und grausame Tyranney für den Regenten und die Unterthanen hat. Das Werkchen verdiente es, sowohl wegen der historischen Wahrheit der darin enthaltenen politischen Ideen, als wegen der Energie, Klarheit und Anmuth der Darstellung der Nachwelt aufbewahrt zu werden.

Ganz dem La Boetie entgegengesetzt in seiner Denkart und seinen politischen Grundsätzen schien wenigstens Vielen ein berühmter Zeitgenosse desselben, Nicolaus Machiavell, einer der hellsten und geschmackvollsten politischen und historischen Schriftsteller, die je gelebt haben. Er war ein Florentiner von Geburt; seine Lebensepoche fiel in die Zeit der Machinationen der Mediceischen Familie, um ihre Herrschaft über Florenz zu behaupten und zu befestigen; und nach den politischen Verhältnissen, in denen er sich hierbey befand, ist der Geist und Zweck seiner historischen und politischen Schriften zu beurtheilen. Sein ganzes Studium schon in frühern Jahren war nicht sowohl auf wissenschaftliche Gelehrsamkeit, nach Begriffen, wie man sie damals mit dieser verband, als auf die Ausbildung zum politischen Geschäftsmanne gerichtet. Sein Hang zur Satire und Persifflage zeigte sich in seinen jugendlichen Nachah-

mungen des Aristophanes und Plautus, die so glücklich waren, daß sie den Beyfall selbst des Pabstes Leo X. gewannen. Am eifrigsten aber beschäfftigte er sich mit der Geschichte, und zwar um Resultate für die Politik daraus ziehen zu können: ein Gesichtspunct, welchen man damals noch wenig oder gar nicht beachtet hatte; so daß eben deßwegen Machiavell's historische Arbeiten von Vielen eben so ungünstig als unverständig beurtheilt sind. Seiner wahren Denkart nach war Machiavell republicanisch gesinnt, und ein Feind der monarchischen oder despotischen Verfassung. Er war also auch den Absichten der Mediceischen Familie entgegen. Aber er beobachtete kein consequentes Benehmen, sondern richtete sich nach den Umständen, und schmiegte sich an die herschende Partey. Dieß brachte nicht nur seinen politischen Charakter in einen sehr zweydeutigen Ruf, sondern zog ihm auch einmal die Anklage des Hochverraths zu, so daß er in's Gefängniß gesetzt wurde, und sogar die Folter ausstehen mußte. Da man ihn des angeschuldigten Verbrechens nicht überführen konte, so ward er wieder frey gelassen, und bekam einen Gehalt mit dem Auftrage, die Geschichte seines Florentinischen Vaterlandes zu schreiben. Auch diese Stelle behielt er jedoch nicht lange wegen der Verfolgung der Mediceischen Familie. Da diese es auf die Unterjochung von Florenz anlegte; so war eine Verschwörung gegen dieselbe entstanden, die unter andern den Plan hatte, den Cardinal Julius von Medices, welcher nachher unter dem Namen Clemens VII. römischer Pabst wurde, aus dem Wege zu räumen. Man hatte auch den Machiavell in Verdacht, daß er an dieser Verschwörung Theil genommen habe; er sollte durch seine Lobreden auf den Brutus und

Cas-

Cassius die Gemüther der Florentiner haben anfeuern wollen, auf eine ähnliche Art die Freyheit wieder zu erringen; und ob man gleich auch diese Beschuldigungen nicht förmlich erweisen konte, so verlor er doch deßhalb seine Stelle und seinen Gehalt, und gerieth dadurch in Armuth und Mangel. Nachdem er noch so einige Jahre zugebracht, die Florentiner indessen mit Gewalt den Mediceern wieder unterworfen waren, nahm er Gift und starb um 1527.

Machiavell hat viel geschrieben, und was er geschrieben hat, verdient gelesen zu werden. Das Werk aber, das ihn vorzüglich berühmt oder berüchtigt gemacht hat, ist sein Principe. Dieses Buch ist sehr oft aus einem durchaus falschen Gesichtspuncte beurtheilt worden. Man glaubt gemeiniglich, es habe Machiavell die Tyranney darin als rechtmäßig darstellen, und den Regenten die Mittel zur unbeschränktesten Ausübung derselben, wie sie nur die Geschichte der Tyrannen und eine vertraute Kentniß der großen Welt darbietet, ohne alle Hinsicht auf Moralität und Legalität, an die Hand geben wollen. Wäre dieses wirklich sein Zweck gewesen, so verdiente er in der That die infamirende Verachtung, womit mehrere der angesehensten Schriftsteller von ihm gesprochen haben. Nun kann freylich jeder schlechtdenkende Fürst und Minister in dem Werke des Machiavell eine reichliche Belehrung finden, wie er es mit seiner Schlechtigkeit auf's höchste treiben, und sich dennoch vor der Volksjustiz sichern könne. In diesem Betrachte kann die Wirkung desselben sehr verderblich seyn, und eine zu große Leichtigkeit des Misbrauchs hat M. allerdings verschuldet. Allein sein Zweck dabey war gewiß nicht, durch seine Raisonnements und Rathschläge die Ty-

rannen von Regenten über Völker zu rechtfertigen und zu befestigen; sondern es war, wiewohl versteckt, gerade der entgegengesetzte. Durch die Schilderung der Tyrannen mit allen ihren Greueln, mit der Abscheulichkeit der Maximen und Mittel, deren sie sich bedene, um sich zu behaupten, mit der gänzlichen Indifferenz gegen Alles, was Recht, Verbindlichkeit, Pflicht und Religion heißt, sobald der Tyrann sich dadurch irgend beschränkt fühlte; durch eine solche Schilderung glaubte er seine Mitbürger am stärksten gegen jeden Versuch zu empören, den eine übermächtige Familie, wie damals die Mediceische war, zu ihrer Unterdrückung machen möchte. Machiavell selbst war ein zu guter Historiker und Politiker, und wie seine Urtheile über die Begebenheiten der römischen Geschichte beweisen, ein zu enthusiastischer Verehrer republicanischer Freyheit, als daß er in seinem Fürsten aus wahrer eigner Ueberzeugung einen Tyrannenspiegel zur Nachahmung hätte aufstellen wollen. Er würde wahrscheinlich über manche ernsthafte Widerlegung desselben gelacht haben, wenn er sie erlebt hätte. Auch liegt in seinen bürgerlichen Verhältnissen und Schicksalen gar kein Grund, aus welchem man ihm jene Absicht zutrauen könte. Er war eigentlich im Dienste seiner Vaterstadt, so lange und soferne sie von den Mediceern unabhängig war, und gegen die Usurpation derselben kämpfte. Der Haß der Mediceischen Familie gegen ihn wäre doch dem Interesse derselben sehr zuwider gewesen, wenn sie an ihm einen ernstlichen Apologeten auch nur des Despotismus überhaupt gehabt hätte, wie es späterhin Hobbes war. Im Gegentheile läßt sich dieser Haß sehr gut erklären, wenn man einerseits den Enthusiasmus erwägt, mit welchem Machiavell den Republi-

publicanersinn der Römer erhob, und damit das Gemählde vergleicht, das er von dem Tyrannen aufstellte. In dem letztern fanden sich die Mediceer gar zu unrühmlich getroffen, als daß sie es für eine Schmeicheley des Verfassers hätten aufnehmen sollen. Daß M. seine wahre Absicht auf eine solche Art verschleyerte, dazu konte ihn wohl die politische Lage bewegen, in welcher er sich befand; und wahrscheinlich hatte er genau genug berechnet, daß ein directer Angriff auf die Tyranney nicht die Wirkungen auf seine Mitbürger hervorbringen werde, wie der indirecte, den er wirklich unternahm. Wenn er auch mit Factionshäuptern und Usurpatoren der Zeit, z. B. mit dem Cäsar Borgia, in näherer Verbindung stand, und auch ihnen wohl schmeichelte, vielleicht zum Nachtheile einer demokratischen Partey in Florenz; so ist dieß doch kein gültiger Einwurf gegen den oben angegebnen Zweck seines Principe. In solchen Zeiten politischer Gährungen, wie damals in Florenz und in dem größten Theile von Italien herschten, konte auch wohl der entschiedenste Republicaner zuweilen es nicht bloß seinem Privatverhältnisse, sondern auch dem öffentlichen Interesse angemessen finden, sich einem der Usurpatoren anzuschließen, entweder um mit Hülfe desselben einen andern zu verdrängen, oder um dem Uebermuthe einer Volkspartey, der auch dem öffentlichen Wohle nachtheilig wurde, zu begegnen; ohne daß sich hieraus ein politischer Hang zur despotischen Verfassung folgern ließe. Da man übrigens einmal den Zweck von Machiavell's Principe durchaus misverstand, und also auch seine politischen Grundsätze schief beurtheilte; so ist nicht zu verwundern, daß er Gegner fand, die ihren Tadel nicht bloß auf seine Politik einschränkten, sondern ihm Irreligiosität überhaupt und sogar Atheis-

mus vorwarfen. Wie ungegründet aber diese Vorwürfe sind, kann schon daraus erhellen, daß der römische Hof lange nichts Bedenkliches in M's Schriften antraf; daß man diese fast ein Jahrhundert hindurch las, ehe der Verdacht der Lehre des Atheismus auf sie geworfen wurde; und daß erst Clemens VIII. durch das Geschrey einiger Gelehrten bewogen wurde, sie zu verbieten *).

Unter

*) *Io. Frider. Christ* libri tres de *Nicolai Machiavelli* vita, scriptis et secta eius, atque in vniuersum de politica nostrorum post instauratas litteras temporum, ex parte auctius cusi, ex parte primum editi; Lipſ. 1731. — *Bayle* Dict. Art. *Machiavell* — *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 764 sq. Das Werk des Machiavell: Il Principe, kam zuerst italienisch heraus zu Venedig 1532; 4. hernach mehrmal: lateinisch mit Conring's Anmerkungen zu Helmstädt 1663; französisch zu Amsterdam 1684; 8.; englisch zu London 1640; 8. deutsch zu Frankfurt 1580 und zu Hannover 1756. 8. Außer diesen bemerkten Uebersetzungen sind auch noch mehrere von andern Verfassern erschienen. Unter den ältern Gegenschriften ist die merkwürdigste: Commentariorum de regno aut quouis principatu rite et tranquille administrando libri tres, de consilio, religione et politia, quas princeps in ditione sua tueri debet, aduersus *Nicolaum Machiavellum;* Lausannae 1577 und öfter. Eine deutsche Uebersetzung derselben unter dem Titel: Antimachiavellus, das ist: Regentenspiegel, kam heraus zu Strasburg 1624. 8. Für den Verfasser wird Vincent Gentilet gehalten. Die neuere Gegenschrift des gekrönten Weltweisen, Friedrich des Großen, ist bekannt: Anti-Machiavel, ou Examen du Prince de Machiavel, avec des notes historiques et critiques; à la Haye, 1740. 8; deutsch mit Anmerkungen von Ludw. von Heß; Hamburg 1766. 8. Friedrich nimt an, daß Machiavell sein Bild des Fürsten vom Cäsar Borgia entlehnt, und dasselbe wirklich zur Nachahmung

Unter den politischen Schriftstellern des sechszehnten Jahrhunderts erwarb sich auch einen großen Namen Johann Bodinus. Er wurde gebohren im J. 1529 zu Angers, studirte zu Toulouse die Rechtswissenschaft, und beschäfftigte sich ausserdem eifrig mit classischer Literatur, wovon sein Commentar zu den Cynegeticis des Oppian, eine seiner ersten schriftstellerischen Arbeiten, ein Beweis ist, und mit der Geschichte und Politik. Er hielt anfangs zu Toulouse Vorlesungen, gieng aber bald von dort nach Paris, und trieb juridische Praxis. Witz und Mannichfaltigkeit gelehrter Kentniße verschafften ihm die Gunst des Königs Heinrich III. von Frankreich, die er aber doch bald durch Neider wieder verlor. Hierauf kam er in Verbindung mit Franz, Herzog von Alençon und Anjou, Bruder der Könige Franz II., Carl's IX., und Heinrich III., der ihn in mehrern publicistischen Geschäfften brauchte, und auch mit sich nach England und Flandern nahm. Nach dessen Tode lebte er in Laon, und nahm auch hier an juridischen und publicistischen Angelegenheiten der Einwohner Theil, wobey er mehrmale in verdrüßliche Händel verwickelt wurde. Er starb zu Laon an der Pest im J. 1596. Ob er von jüdischen Eltern gebohren worden, und deßwegen immer insgeheim dem jüdischen Glauben ergeben gewesen sey; ob er in frühern Jahren ein Carmeliter gewesen, und hernach den Orden verlassen habe;

ahmung aufgestellt habe; daher er ihn auch in vollem Ernste bestreitet und widerlegt. — Von den übrigen Schriften des Machiavelli verdienen hier noch besonders angeführt und empfohlen zu werden seine: Discorsi sopra la prima deca di *Tito Livio*; in Venezia 1530. 8. Deutsch Danzig 1776. 3. B. 8. Sie sind auch in andere neuere Sprachen übersetzt.

habe; beruht auf ungewisser Sage. Sein berühmtestes Werk waren: De republica libri sex (Paris. 1584 fol.). Ungeachtet in diesem nichts weniger als systematische Ordnung nach bestimten Principien herscht, wenn man es mit den neuern Werken über das Staatsrecht und die Politik vergleicht; es auch mit einer Menge nicht hierher gehöriger Dinge und einem Aufwande von classischer Gelehrsamkeit überladen ist; so ist es doch noch immer als eine der ersten wissenschaftlichen Bearbeitungen des Staatsrechts und der Politik in den neuern Zeiten, der Aufmerksamkeit werth. Damals als es zuerst erschien, ward es von Einigen eben so enthusiastisch und übertrieben bewundert, als es von Andern mit leidenschaftlicher Heftigkeit angefochten wurde.

Bodin hielt in seinen politischen Grundsätzen zwischen den Extremen der absoluten Monarchie und Demokratie eine gewisse Mittelstraße, auf welcher er es nothwendig mit den Anhängern und Vertheidigern jener Verfassungen verderben mußte. Er behauptete einerseits, daß die Regenten an die Gesetze Gottes und der Natur noch mehr gebunden seyen, als ihre Unterthanen; daß die geschlossenen Verträge jene eben so stark verpflichteten, wie diese; daß jene keine Abgaben ohne Einwilligung des Volks auflegen könten. Hierbey äusserte er zugleich, daß er der erste unter den Rechtsgelehrten seiner Zeit sey, der diese Meynung öffentlich vorzubringen wage, und sich denen widersetze, die das Gegentheil lehrten, und nur über die Mittel schrieben, wie die Macht der Könige zu erweitern sey. Durch diese Behauptungen machte er sich den Freunden der monarchischen Regierungsform verhaßt. Andererseits erklärte er sich aber auch ganz entschieden und bestimt

dahin,

dahin, daß die Unterthanen niemals ein Recht hätten, einen rechtmäßigen Monarchen, auch wenn er tyranniſch regiere, abzuſetzen; weil, wenn dieſe Maxime gültig werden ſollte, der ganze Grund der bürgerlichen Geſellſchaft erſchüttert werden würde. Die Regenten haben nach Bodin ihre Würde von Gott; das Volk darf ſie alſo nicht für Tyranney beſtrafen, ſondern muß dieſe der göttlichen Gerechtigkeit anheim ſtellen. Ungeachtet inzwiſchen Bodin dem Volke das Recht zur Empörung gegen den Regenten abſprach, ſo gab er doch ausdrücklich zu, daß ein Tyrann rechtmäßigerweiſe von fremden Fürſten aus dem Wege geräumt werden könne; ſo wie jeder ein Recht habe, dem Andern beyzuſtehn, wenn dieſer unrechtmäßigerweiſe an ſeiner Ehre und ſeinem Leben gekränkt würde. Zu jener Behauptung der Unrechtmäßigkeit der Empörung gegen Tyrannen bewogen ihn die Zeitumſtände und die traurigen Folgen, welche die damaligen politiſchen Gährungen in Frankreich für das Volk hatten. Er widerſprach inzwiſchen der Behauptung ſelbſt durch die That, indem er zu der Ligue übergieng *).

Mehr

*) Auſſerhalb den Fächern der Geſchichte, des Statsrechts und der Politik fand ſich im Bodin eine wunderliche Miſchung von Aberglauben und Unglauben, die ihm auch ſo harte Urtheile zugezogen hat. In einem ungedruckten Werke: Colloquium heptaplomeres ſ. Dialogus de abditis rerum ſublimium arcanis, ſtellte er eine Vergleichung der poſitiven Religionen an, wobey die chriſtliche gegen den Naturalismus und ſelbſt den Judaismus ſehr verliert; daher er auch von Einigen für einen geheimen Juden gehalten wurde. S. *Diekmann* Schediasma de Naturalismo cum aliorum tum maxime *Joan. Bodini*; Kilon. 1683. (Lipſ. 1634; Jenae 1700. 4.) Cf. *Polycarpi Leyſeri* Diſſert. de vita et ſcriptis *Bodini*. Viteb. 1715. und im Appar. liter. Coll. II. p. 327. Deſto aufs

Mehr vollendeter Skeptiker, als Montaigne, Charron, und mehrere ihrer philosophirenden Zeitgenossen, war Franciscus Sanchez, gebohren zu Bracara in Portugall im J. 1562, der Sage nach von jüdischen Eltern. Noch als Knabe kam er nach Bourdeaux, wo er den ersten literarischen Unterricht empfieng; hernach studirte er auf mehrern Universitäten Italiens, am längsten zu Rom, Mathematik, Philosophie und Medicin; die letzte Wissenschaft war sein Berufsfach, so wie auch sein Vater Arzt gewesen war. Bey seiner Rückkunft nach Frankreich erhielt er zu Montpellier die Doctorwürde, und wurde hernach zu Toulouse als öffentlicher Lehrer der Philosophie und Medicin angestellt, welches Lehramt er fünf und zwanzig Jahre hindurch mit großem Beyfalle verwaltete. Ob er gleich angewiesen war, die Aristotelische Philosophie zu lehren, und diese auch wirklich vortrug, so war er dennoch seiner wahren Denkart nach ihr entschiedenster Gegner, und sein Skepticismus ist vorzüglich gegen sie, als den damals fast ausschließlich, wenigstens in Frankreich und Spanien, herschenden Dogmatismus gerichtet. Inzwischen wagte er es doch nicht, ihn hierauf ganz bestimt als Lehrer oder Schriftsteller einzuschränken. Das harte Schicksal, welches

fallender ist seine Daemonomanie des sorciers, die er 1579 herausgab, und die auch lateinisch und deutsch übersetzt ist, worin er Magie und Hexerey mit den seltsamsten Gründen vertheidigt. Seine Feinde nahmen davon einen Grund her, ihn einer Verbindung mit bösen Geistern zu beschuldigen. Kurz vor seinem Tode schrieb er das Theatre de la Nature vniuerselle, worin ebenfalls Naturalism und Aberglauben gepaart sind. Diese letzten Schriften Bodin's sind über seinem Werke de republica fast vergessen worden. Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Bodinus* — *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 779.

welches Petrus Ramus wegen ſeiner Angriffe auf die Ariſtoteliſche Philoſophie erfahren hatte, und welches die enthuſiaſtiſchen Anhänger derſelben noch übermüthiger machte, mußte ſchon jeden andern Lehrer der Philoſophie in Frankreich von einem ähnlichen Verſuche abſchrecken. Ueberdem aber hatte die Ariſtoteliſche Philoſophie die förmliche Protection der Großen in Frankreich gewonnen, und es war ſogar durch königliche Edicte verboten worden, die Lehre des Ariſtoteles öffentlich anzufechten. Er gab alſo ſeinem Skepticismus einen weitern Spielraum, bezog ihn nicht lediglich und beſtimt auf den Ariſtoteliſchen, ſondern auf allen Dogmatismus ohne Unterſchied, und nahm ſelbſt den Satz, daß der Menſch nichts wiſſe, nur ſkeptiſch an.

Die Schrift des Sanchez: De multum nobili ſcientia, quod nihil ſcitur *), gehört zu den intereſſanteſten

*) Das Werk des Sanchez: De multum nobili ſcientia, quod nihil ſcitur, kam zuerſt heraus zu Lyon 1581. 4. S. Stolle's Hiſtorie der Gelahrtheit Th. II. S. 389. Ein neuer Abdruck derſelben erſchien noch bey Lebzeit des Verfaſſers zu Frankfurt 1618. Dann findet das Werk ſich auch in einer Sammlung mehrer Schriften des Sanchez: *Franc. Sanchez* Tractatus philoſophici: Quod nihil ſcitur; De diuinatione per ſomnum ad Ariſtotelem; In lib. Ariſtotelis Phyſiognomicon Commentarius; De longitudine et breuitate vitae; Roterod. 1649. 8. Seine Denkart über die Ariſtoteliſche Philoſophie kann aus folgender Stelle der Vorrede erhellen: Credunt, ſagt er, facileque ad Ariſtotelem conuolant, voluunt, euoluunt, memoriae mandant, isque doctior eſt, qui plura ex Ariſtotele nouit recitare. Quibus ſi vel minimum neges, muti fiunt, te tamen blasphemum clamant; ſi contra arguas, Sophiſtam. Quid his facias? Miſerum. Decipiantur qui decipi volunt. Non his ſcribo;

testen skeptisch philosophischen Werken, die wir überhaupt besitzen. Sie ist sehr unterhaltend, mit Witz und Laune, in einer nachdrücklichen, sententiösen, aber doch leicht verständlichen und reinen lateinischen Schreibart abgefaßt, und zeigt ihren Verfasser als einen der hellsten und scharfsinnigsten Köpfe. Er erzählt selbst den Gang seiner Denkart, und wie ihn sein unermüdetes Forschen und Streben nach Wahrheit zuletzt zur Verzweiflung an aller wahren und gründlichen Wissenschaft geführt habe. Als Schriftsteller beginnt er seine Untersuchung mit der skeptischen Frage: Quid? und endigt sie mit derselben. Seine Unzufriedenheit mit dem Aristoteles äussert er zwar, jedoch so, daß man ihm die Furchtsamkeit anmerkt, mit welcher er es thut; er beklagt sich, daß man jeden Gegner des Aristoteles gleich einen Sophisten und Lästerer nenne; und da mit solchen Subjecten, die so blind dem Aristoteles ergeben wären, nichts anzufangen sey, so wünscht er selbst, daß sie seine eigenen Schriften gar nicht lesen möchten. Neue skeptische Argumente, die nicht auch schon im Pyr-

bo; nec proinde scripta legant mea. — Die gegen den Skepticismus des Sanchez erschienenen Gegenschriften, von Matthias Simonius de litteris pereuntibus, die dem Werke des S. in der Rotterdamer Ausgabe angehängt ist; so wie die Widerlegung des Daniel Hartnack, die ebenfalls der Ausgabe jenes zu Stettin 1665. 12. beygefügt ist unter dem Titel: *Sanchez* aliquid sciens; additae sunt textui notae refutatoriae et praemissa est historia breuiuscula Scepticismi veteris et recentioris; endlich die Abhandlung von Joh. Heinr. Ulrich (Diss. quod aliquid sciatur; Lips. 1664.) sind unbedeutend. Die Verfasser derselben waren dem Sanchez an philosophischem Geiste und Kenntnißen sehr ungleich. — Das Leben des Sanchez findet sich vor der Rotterdamer Ausgabe seiner Werke. Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Sanchez* — *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 541.

Pyrrhonismus vorkämen, trifft man bey ihm nicht an; wohl aber iſt ihm eine beſondre Art des Gebrauchs derſelben gegen die damalige dogmatiſche Philoſophie eigen. Am eifrigſten ſucht er darzuthun, und komt faſt immer darauf zurück, daß alles menſchliche Wiſſen nicht die Objecte an ſich ſelbſt betreffe; daß es lediglich in Einbildungen und Wortbegriffen beſtehe.

So allgemein aber auch der Skepticismus des Sanchez war, ſo ſcheint es doch nicht ſeine eigentliche Abſicht geweſen zu ſeyn *), den Skepticismus ſelbſt als die einzig mögliche und gültige Philoſophie aufzuſtellen oder zu empfehlen. Vielmehr ſcheint er nur den Boden der philoſophiſchen Erkentniß haben ſäubern, und allen den dogmatiſchen Wuſt, mit dem ſich eitle vermeynte Vielwiſſer, die aber im Grunde nichts wüßten, aufblähten, wegräumen zu wollen, um dadurch einem Gebäude der Wahrheit, nicht des Wahnes und der Träumereyen, Platz zu verſchaffen. Er äuſſert ſelbſt, daß er nur ſeine Meynung von der bisher geltenden philoſophiſchen Wiſſenſchaft klar und deut-

*) Tractatt. philoſ. Roderod. 1649. p. 181. Ergo vidiſti difficultates, quae ſcientiam nobis adimunt. Scio, plura forſitan non placebunt ex his, quae hic dixi; ſed nec, dices, demonſtraui, nihil ſciri. Saltem quantum potui clare, fideliter et vere, quid ſentirem, expoſui. Nec enim quod in aliis ego damno, ipſe committere volui, vt rationibus longe petitis obſcurioribus et magis forſitan quaeſito dubiis intentum probarem. Mihi namque in animo eſt, firmam et facilem, quantum poſſim, ſcientiam fundare; non vero chimaeris et fictionibus a rei veritate alienis, quaeque ad oſtendendam ſolum ſcribentis ingenii ſubtilitatem, non ad docendas res comparatae ſunt, plenam. — Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid ſciatur et quomodo, libello alio proponemus, quo methodum ſciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus.

deutlich habe vorbringen wollen; auf eine Demonstration des Skepticismus thue er Verzicht, um nicht in denselben Fehler zu verfallen, welchen er an Andern tadle. Er habe den Plan, eine feste und einfache Wissenschaft, so weit sie möglich sey, zu begründen, die nicht aus Hirngespinsten und Erdichtungen bestehen, und nicht bloß dienen solle, Scharfsinn in Spitzfindigkeiten zu zeigen. In einer andern Schrift, (die aber nicht erschienen ist), wolle er untersuchen, ob und wie der Mensch etwas wissen könne, und hier die Methode der Wissenschaft, so weit es die Eingeschränktheit des menschlichen Erkentnißvermögens erlaubt, darlegen.

So wie Sanchez, stellte auch, fast ein halbes Jahrhundert später, dem philosophisch dogmatischen Dünkel seiner Zeitgenossen den Skepticismus an der Erkentniß aus bloßer Vernunft und Erfahrung entgegen Hieronymus Hirnhaym, Doctor der Theologie und Generalvicarius des Prämonstratenserordens in Böhmen, Mähren, Schlesien und Oesterreich; wiewohl er es zu einem ganz andern Zwecke als wie Sanchez that, und bey seinem Skepticismus ganz andere Raisonnements gebrauchte. Er wollte das philosophische Wissen als nichtig darthun, um dadurch den Glauben an die Offenbarung und die Religiosität noch mehr zu befestigen. Er wollte auch gar nicht mit den übrigen philosophischen Zweiflern in dieselbe Classe gesetzt seyn, und verwahrte sich besonders dagegen, daß man ihn mit dem Aggrippa vergleiche, den als Magier und Freygeist er mit Schmähungen überhäuft, ob er gleich in Hinsicht auf philosophische Erkentniß seine Zweifelsucht noch viel weiter als dieser getrieben hat. In seinem Werke: De typho generis huma-

humani declamirt er zuerst gegen das unmäßige Bestreben der Menschen nach Wissenschaft; er zeigt, wie die zu große Anstrengung bey den Studien den Körper schwäche, mancherley Beschwerden, Krankheiten, melancholische Gemüthsstimmung, hervorbringe, die Fruchtbarkeit der Ehen hindere, Neid erwecke u. w. Wenn die Frage ist, sagt er, nach strenger Wissenschaft, für welche die Philosophen metaphysische Gewißheit und Evidenz verlangen, und mit welcher auch die göttliche Lehre schlechthin übereinstimmen müsse, so ist dieselbe mit den Akademikern zu leugnen. Sein Grund ist die Ungewißheit der sinnlichen Erfahrung, von welcher doch der Verstand ganz abhängig sey, da der Verstand alle seine Erkentniß ohne Ausnahme den Sinnen verdanke. Diejenigen, welche die Existenz einer zuverlässigen Wissenschaft behaupten, vergleicht er mit den Träumern, die, während sie schlafen, die wirkliche Existenz der Gegenstände ihres Traumes glauben, und doch, nachdem sie erwacht sind, die Täuschung einsehen. Er gesteht, daß er sogar die gewissesten Axiome der Philosophie nicht für untrieglich halte, und ihnen wenigstens nicht die Gewißheit zutraue, welche die Philosophen denselben beylegten. Er bewies dies aus der Offenbarung. Das Axiom: Aus Nichts wird Nichts, wird durch die Schöpfung aus Nichts; ein anderes: Kein Accidens kann ohne Subject seyn, durch das Geheimniß des Abendmahls; folgendes: Drey können weder mit einem Dritten, noch mit einander selbst identisch seyn, durch das Geheimniß der Dreyeinigkeit: alles nach der Lehre der Offenbarung, widerlegt. Ja Hirnhaym geht so weit, daß er die Sätze: Etwas kann nicht zugleich seyn und nicht seyn; — Etwas ist entweder, oder ist nicht; — Jedes Ganze ist größer, als ein Theil desselben; — zwar

nicht

nicht für erweislich falsch hält, aber ihnen doch nicht so unbedingt trauen will, daß sie auch für die Gottheit gültig wären, weil alsdenn nach seiner Meynung die unendliche göttliche Macht durch den menschlichen Verstand beschränkt werden würde.

Hirnhaym behauptete also die Ungewißheit und Trieglichkeit der Vernunfterkentniß im strengsten Sinne. Alle Wahrheit der Erkentniß beruht auf der göttlichen Offenbarung; diese wird nicht durch Wahrnehmung der Sinne die nur gelegenheitliche Werkzeuge zur Erkentniß derselben sind, sondern durch die übernatürliche Gnade und ein inneres göttliches Licht erkannt. Selbst die Apostel, die Christum mit ihren Augen gesehen, mit ihm gespeist, ihn reden gehört haben, waren davon nicht gewiß durch das physische Zeugniß ihrer Sinne, das absolut trieglich ist, sondern durch die Gewißheit ihres Glaubens. Jenes Licht, welches das Kriterium der Wahrheit ist, ist dem menschlichen Geiste eigen, und ihm angebohren oder anerschaffen; es ist von der Vernunft verschieden; es erleuchtet den Menschen mehr oder weniger, je nachdem er sich mehr oder weniger zum Anschauen desselben hinwendet, und das Auge des Geistes mehr oder weniger rein darauf heftet. Aber auch auf das innere Licht als Kriterium des Wahren kann nach dem Hirnhaym der Mensch nicht immer mit Sicherheit bauen, weil er nicht mit Evidenz wissen kann, ob er sich in seinem Urtheile nach seiner Vernunft oder nach dem Lichte richtet; so daß also auch aus diesem Grunde der Mensch gar keine Ursache hat, sich seiner Wissenschaft zu rühmen. Den gemeinsten Einwurf gegen den Skepticismus, man wisse wenigstens, daß man nichts wisse, widerlegt er auch nach Art der alten Pyrrhonier:

nier: es sey nur das Wahrscheinlichste, daß man nichts wisse, und könne bloß behauptet werden unter der Voraussetzung, daß es auch falsch seyn könne, sofern das Urtheil sich lediglich auf die menschliche Vernunft stütze. Um aber gegen die Kirche nicht durch seinen Skepticism zu verstoßen, erklärte Hirnhaym, daß er Alles nicht nur für wahr und gewiß halte, was die Kirche lehre, sondern auch für noch weit gewisser, als dasjenige, was aus Prämissen irgend einer Art von den Dialektikern hergeleitet werde.

Man erkennt hier den mystischen Schwärmer, der den blinden Supernaturalism durch den Skepticism vertheidigen wollte, durch diesen selbst wieder an jenem irre wurde, und so in einen Geisteszustand philosophischer Verworrenheit gerieth, bey welchem er selbst nicht wußte, was er wollte. Ungeachtet dieser Verworrenheit seiner Vorstellungsart declamirte er nichts desto weniger gegen alle profane Gelehrsamkeit, und machte den Wissenschaften Vorwürfe, die nur die Persönlichkeit Mancher treffen konten, welche Wissenschaften treiben. Die Gelehrten pflegten ihre Fehler und Sünden zu entschuldigen, obgleich diese an ihnen noch tadelhafter seyen, als an Andern; sie würden durch ihre profanen Studien träge und kalte Lehrer des Evangelium's; und während sie sich mit einer unnützen und unfruchtbaren Vielwisserey etwas dünkten, blieben sie über ihr eigenes wahres Elend unwissend. Er schildert ferner mit den grellsten Farben den eitlen Hang der Gelehrten zur Schriftstellerey; ihre Ungelehrigkeit und Hartnäckigkeit im Vertheidigen ihrer Meynungen, sollten diese auch offenbare Irrthümer seyn; ihre gegenseitigen Zänkereyen und Spöttereyen; ihre thörichte Neugierde, tief verborgene Dinge zu

erforschen, wodurch die dem Menschen so heilsame Demuth ganz von ihnen verbannt, der wahre religiöse Glaube unterdrückt, und so das ewige Unglück Vieler bewirkt werde. Um inzwischen den Vorwurf von sich abzulehnen, als wolle er der Dummheit und Barbarey eine Lobrede halten, charakterisirte er in Vergleichung mit der von ihm geächteten profanen Wissenschaft die geistliche Gelehrsamkeit sowohl im Ganzen als Theilweise, die durch das fleißige und ununterbrochne Studium der heil. Schrift und der Werke der Asceten und Mystiker erworben werde, und wobey man alle übrigen Schriften der heyduischen und weltlichen Gelehrten entbehren könne *).

Mit

*) Der vollständige Titel des Werks von Hirnhaym ist: *De typho generis humani*, siue scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, iactantia, praesumtione, incommodis et periculis tractatus breuis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur, et simplicitas mundo contemta extollitur, Idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus; Pragae 1676. 4. Bey allem schwärmerischen Mysticismus des Hirnhaym kann man ihm doch eine vorzügliche literarische Bildung nicht absprechen; sein Styl ist gedankenreich, lebhaft und fließend; manches was er über den eiteln gelehrten Dünkel sagt, ist sehr wahr und treffend; nur daß er unrichtige und übertriebene Folgerungen gegen den Werth der Wissenschaften überhaupt daraus zog, und den Skepticism zur Empfehlung einer mystischen Ascetik benutzte, die doch selbst nach seiner Art zu philosophiren kein sicheres Fundament hatte; da er ein subjectives Kriterium vermißte, woran sich unterscheiden ließe, ob unsere Urtheile aus dem innern göttlichen Lichte, oder aus der Vernunft entspringen. Das skeptische Argument ist ihm eigen, welches er von dem Widerspruche gewisser Grundsätze des Denkens und der Erkentniß mit Thatsachen der Offenbarung und der positiven Religion entlehnte.

Mit einem ungleich gebildetern Geiste und Geschmacke und auf eine vernunftmäßigere Weise stellte Franz de la Mothe le Vayer den Skepticismus als Resultat seiner Philosophie und als Mittel des religiösen Glaubens auf. Er wurde gebohren zu Paris im J. 1586, und erhielt früh eine liberale Erziehung, die sein treffliches Genie mit einem Reichthume von Kentnissen ausstattete. Er war besonders mit dem classischen Alterthume und mit der Geschichte vertraut, und verband damit eine sehr feine und ausgebreitete Welt und Menschenbeobachtung. Seine Talente und Gelehrsamkeit, und zugleich sein musterhafter Charakter im Privatleben verschafften ihm die Gunst der Cardinäle Richelieu und Mazarin. Er war Statsrath und Erzieher des Herzogs von Anjou, des Bruders Ludwig XIV. Er starb in einem sehr hohen Alter im J. 1672. Seinen Schriften ist nicht nur jeder Aberglaube und jede Bigotterie fremde, sondern er ließ vielmehr seinem Witze und seiner jovialischen satirischen Laune auf's freyste den Zügel schießen, und verleugnete die Keuschheit und Frugalität, die er im wirklichen Leben unter den Ausschweifungen des üppigsten Hofs zu erhalten wußte. Als Schriftsteller wird er vom Bayle mit Plutarch verglichen. Die Ueberladung mit classischer Gelehrsamkeit, die man in seinen Werken antrifft, und die ihm mehrere neuere Kritiker unter seinen Landsleuten vorgeworfen haben, muß man mit der Sitte seines gelehrten Zeitalters entschuldigen, das sich in einer Auskramung der Art besonders gefiel. Sein skeptisches Werk hat den Titel: Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero. Die dialogische Form hatte Vayer sehr in seiner Gewalt; sie ist bey ihm sehr natürlich und unterhaltend.

Der erste Dialog enthält eine Anpreisung und Vertheidigung des Pyrrhonismus, worin Vayer meistens dem Sextus folgt. Er führt besonders das skeptische Argument aus, das von der außerordentlichen Verschiedenheit und dem Widerstreite der Gewohnheiten, Sitten und Gebräuche unter den Völkern hergenommen wird, welche Vayer mit vieler Gelehrsamkeit darstellt, und woraus er den Schluß zieht, daß es keine allgemein verbindliche moralische Pflichten gebe, und selbst solche nicht dahin gerechnet werden können, die doch unter uns dafür zu gelten pflegten.

Der zweyte Dialog hat den Titel: Das skeptische Gastmahl, und ist eine Nachahmung der Symposien vom Xenophon, Plato und Plutarch. Vayer spricht auch hier mit Entzücken von der Skepsis, die er seine geheiligte und göttliche Philosophie nennt. Der Stoff, welchen er besonders behandelt, gab ihm zu vielen launigten und scherzhaften Aeußerungen Gelegenheit. Es werden die Verschiedenheit der Speisen und Getränke bey den Völkern und der Gebräuche bey den Mahlzeiten; die verschiedenen Begriffe von der Liebe; die verschiedenen Arten der Befriedigung des Geschlechtstriebs, aus einander gesetzt. Bewunderungswürdig ist auch die Freymüthigkeit, mit welcher Vayer über manche Dinge, selbst über Könige und Fürsten überhaupt, urtheilt; was man von ihm als Hofmanne und der mit dem Hofe in so nahen Verhältnissen war, am wenigsten erwarten sollte. Der dritte Dialog ist eine Lobrede auf die philosophische Einsamkeit, und die stillen, aber wahren, Freuden, welche dieselbe gewähre, und wodurch sie für manche eingebildete oder entbehrliche Güter

ter und Freuden des Lebens entſchädigen könne, welche der Aufenthalt in der geräuſchvollen großen Welt mit ſich bringt. Der vierte Dialog handelt von den ſeltenen und erhabenen Eigenſchaften der Eſel dieſer Zeit. Eine luſtige Satire auf die Schwächen und Thorheiten mancher Menſchen, die in den Eſeln ihre Originale fanden, denen Vayer eine ähnliche Lobrede hält, wie Erasmus den Narren.

Der fünfte und für die Beurtheilung des Skepticismus des Vayer wichtigſte Dialog betrifft die Verſchiedenheit der Religionen. Er ſtellt auch dieſe ſehr auffallend dar, und zieht ebenfalls aus derſelben das Reſultat, daß alle Religion ungewiß ſey; daß die Vernunft keine feſte Principien der Theologie und alſo auch keine feſte Wiſſenſchaft derſelben begründen könne. Dieſes Reſultat wendet er aber nicht an, um auch alle und jede poſitive Religion als ungültig darzuthun, ſondern vielmehr, um die Gültigkeit derſelben darauf zu gründen. Er nimt als Fundament der Theologie ein Princip des Glaubens an, das dem Menſchen durch göttliche Gnade mitgetheilt werde, und alle Vernunft weit überſteige; denn der Gegenſtand der Theologie ſey ſo erhaben, daß er nie durch Vernunft erreicht, ſondern nur durch göttliche Offenbarung erkant werden könne. Dem Glauben an die Offenbarung ſtehe aber der Dünkel auf unſere Wiſſenſchaft im Wege, und erſt die Vernichtung desſelben durch die Einſicht von der Schwäche unſerer Vernunft und von der Ungewißheit aller menſchlichen Erkentniß könne uns zum Glauben an die Wahrheiten der geoffenbarten Religion geneigt machen. Die Skepſis ſey gleichſam das Mittel, die Keime des Unglaubens aus unſerm Geiſte auszurotten, wodurch er für

die Einwirkung der göttlichen Gnade empfänglicher werde. Eben die skeptische Denkart, die in jenen Dialogen des Vayer herscht, und die sich in einen Hang zum Glauben an höhere Offenbarung endigt, verräth sich auch öfter in andern Schriften desselben *).

So wie die mannichfaltigen mislungenen Versuche der dogmatischen Philosophen in dieser Periode den Skepticismus gleichsam von neuem belebt hatten; so gaben sie Veranlassung, einmal den Weg, durch Schlüsse zu wissenschaftlicher Wahrheit zu gelangen, der bis dahin von Allen betreten worden war, ganz aufzugeben, und lediglich die Erfahrung zu befragen, was diese unmittelbar oder durch absichtlich angestellte Beobachtungen wissenschaftliches lehre. Der Philosoph, welcher diese neue Methode der Untersuchung nicht nur auf's lebhafteste und dringendste empfahl, sondern auch selbst, soviel er in seinen Verhältnissen konte, realisirte, war Franz Baco, Baron von Verulam und Burggraf zu St. Alban. Dieser merkwürdige Mann wurde gebohren im J. 1561. Sein Vater war Nicolaus Baco, Groß-

*) Die Werke des La Mothe le Vayer sind öfter gedruckt. Eine Ausgabe derselben erschien noch bey seinen Lebzeiten durch die Besorgung seines Sohnes zu Paris 1653. Eine andere in drey Bänden in fol. ebendas. 1669, die auch die vom Vayer in den Jahren 1667 — 1669 verfaßten Schriften enthält. Die vollständigste ist herausgekommen zu Paris 1684. Von den angeführten skeptischen Dialogen hat man folgende besondere Ausgabe: Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par *Orasius Tubero*. Nouv. edit. augmentée d'une refutation de la philosophie sceptique ou preservatif contre le Pyrrhonisme par Mr. *I. M. Kahle*; à Berlin 1740.

Großſiegelbewahrer unter der Regierung der Königinn Eliſabeth, der wegen ſeiner großen Rechtsgelehrſamkeit und ſeines Charakters allgemein geachtet war. Schon als Knabe erregte Baco durch ſeine ungewöhnlichen Talente die Aufmerkſamkeit derer, die ihn kennen lernten, und ſelbſt der Königinn Eliſabeth, der er öfter auf ihre Fragen die ſinnreichſten Antworten gab. In ſeinem zwölften Jahre ward er auf die Univerſität zu Cambridge geſchickt, wo er den Johann Witgift, nachherigen Erzbiſchof von Canterbury, zum Lehrer hatte. Er trieb hier alte claſſiſche Literatur und beſonders Ariſtoteliſche Philoſophie, der er aber bald abgeneigt wurde, weil er bemerkte, daß ſie nur zum Diſputiren gemacht ſey, und auf die Beförderung des gemeinen Menſchenwohls gar keinen oder nur geringen Einfluß habe. Nach Vollendung jener Schulſtudien ward er von ſeinem Vater mehr zur Politik erzogen, da er der jüngſte Sohn war, und bloß durch Genie und Kentniß ſich dereinſt zu höhern Würden im Staate emporſchwingen konte. Er gieng im Gefolge des Geſandten Powlett nach Frankreich, und bewies durch eine Schrift: De ſtatu Europae, die er im neunzehnten Jahre ſeines Alters abfaßte, wie ſehr er ohngeachtet ſeiner Jugend den Vortheil benutze, welchen ihm jene Verbindung mit dem engliſchen Geſandten und ſein Aufenthalt am franzöſiſchen Hofe darbot. Er verlor aber während dieſer Reiſe ſeinen Vater; die väterlichen Güter fielen an ſeine Brüder; und ſelbſt eine Summe, die ihm jener zugedacht hatte, ward dieſen zum Erbe. Er war alſo auf eine dürftige Lebensweiſe beſchränkt, kehrte nach England zurück, und ſtudirte das engliſche Recht, um durch juridiſche Praxis ſeinen Unterhalt zu finden. Er erwarb ſich aber in kurzer Zeit eine ſo tiefe Kentniß

niß des vaterländischen Rechts, daß, noch bevor er den gewöhnlichen juristischen Cursus beendigt hatte, die Königinn ihn unter die Zahl der außerordentlichen Advocaten aufnahm, und ihm eine Präbende verlieh, wodurch er von Nahrungssorgen befreyt wurde. Sein Hang neigte sich aber mehr zum politischen Leben, als zum Sachwalteramte. Er versuchte also sein Glück am Hofe, ohne doch anfangs es zu irgend einer ansehnlichen Stelle bringen zu können, bis es ihm gelang, die Gunst des berühmten und unglücklichen Lieblings der Königinn Elisabeth, des Grafen von Essex zu gewinnen, durch den er einigermaßen in bessere Vermögensumstände gerieth. Man beschuldigte ihn einer sehr großen Undankbarkeit gegen diesen seinen ersten Gönner, da er nach dem Falle desselben sich von dessen Gegnern verleiten ließ, ihn des Hochverraths beym Publicum anzuklagen, durch welche Treulosigkeit er seinen auf anderweitige Verdienste wohl gegründeten Ruhm gar sehr befleckte. Was ihm am Hofe der Königinn Elisabeth nicht glücken wollte, das gelang ihm desto besser unter der Regierung des Königs Jacob I, dem er sich durch sein treffliches Werk: De augmentis scientiarum, empfahl, und der ihm das Amt des General Sollicitators gab, und bald darauf die Stelle des Attorney Generals. Durch seine Heyrath erhielt er überdem ein sehr ansehnliches Vermögen. Da er aber höchst verschwenderisch lebte, so brachte er dieses in kurzer Zeit durch, und war öfter dem drückendsten Mangel ausgesetzt. Dieses gab ihm zu Intriguen Veranlassung, die ihm in der Folge zum Verderben gereichten. Er ließ sich bestechen, und erlaubte sich Ungerechtigkeiten. Damals verfolgte ihn gleichwohl das Glück außerordentlich; er ward Mitglied des Königl. Geheimen Raths, und durch Begün-

günstigung des Herzogs von Buckingham, Lieblings des Königs, der sich der Einsichten des Baco bediente, ward er im J. 1617 Großsiegelbewahrer. Im J. 1619 ward er Großkanzler von England, Baron von Verulam, und im folgenden Jahre Vice Graf von St. Alban. Bey allen diesen Staatsämtern, welche Baco nach und nach bekleidete, vernachlässigte er doch seine Studien nicht. Eine Frucht derselben war unter andern das Nouum Organon, welches er im J. 1620 herausgab.

So schnell Baco gestiegen war, so schnell fiel er auch wieder von seiner Höhe herab. Er beförderte die Anschläge des Herzogs von Buckingham, den Geldbedürfnißen des Königs durch Ertheilung drückender Monopolien abzuhelfen, bey denen er selbst den Vorwurf grober Bestechlichkeit immer mehr auf sich ladete. Dadurch zog er sich den Unwillen nicht nur des Volks, sondern auch der Großen zu, und es entstanden im Parlamente laute Klagen darüber. Baco mußte alle Schuld auf sich nehmen, auch saferne er sie nicht wirklich trug; es ward ihm der Proceß gemacht; er ward zu einer Geldbuße von vier tausend Pfund Sterling verdamt; sein Namen ward aus der Liste der Pairs des Reichs ausgestrichen, und er kam in den Tower. Durch sein Betragen bey diesen Unfällen verrieth er eine Schwäche des Charakters, die mit seiner Gelehrsamkeit und philosophischen Aufklärung gar sehr contrastirte. Nach kurzer Zeit wurde er jedoch aus dem Gefängniße wieder entlassen; das über ihn gefällte richterliche Urtheil ward für nichtig erklärt, und er in den Besitz seiner Ehrenstellen wieder eingesetzt, so daß er in dem ersten Parlamente, welches König Carl I. zusammen berief, wieder erscheinen konte. Der Ruhm seines Geistes und seiner literari-

schen Verdienste machte die unrühmlichen Handlungen vergessen, wofür er gebüßt hatte. Er vermied es aber doch seit dieser Epoche, sich weiter in die Angelegenheiten des Hofes zu mischen, da er die Wandelbarkeit des Glücks und das Gefährliche dieser Verhältniße erfahren hatte. Er lebte sich und den Musen. Leider empfand er nur auch noch im Alter die Folgen eines verschwenderischen Lebens und eines gänzlich vernachlässigten Haushalts. Er ward so arm, daß er den König um Unterstützung bitten mußte. In dieser Periode seines Lebens arbeitete er seine meisten Schriften aus. Er starb im J. 1626 im sechs und sechzigsten Jahre seines Alters auf einer Villa des Grafen von Arundel nahe bey London *).

Baco war einerseits durch seine gründliche Kentniß der damaligen Schulphilosophie und vieler andern wissenschaftlichen Fächer, andererseits durch seine politischen

*) Der erste Biograph des Baco war William Rawley, der Secretair desselben, der mit ihm in vertrauter persönlicher Bekantschaft gestanden hatte. Er hat seine Biographie dem von ihm herausgegebnen letzten Bande der Werke des Baco (ed. Amstelod. 1663. 12. T. IV.) angehängt, und aus diesen haben die meisten Verfasser der spätern literarhistorischen Werke, auch Bayle, geschöpft. Eine andere Biographie vor den Lettres and remains of the Lord Chancellor *Bacon* (London 1734. 4.) hat den Robert Stephan zum Verfasser. Die vollständigste Biographie aber, wobey jene ältere und andere zuverlässige Quellen genutzt sind, befindet sich vor der besten Ausgabe der Baconischen Werke (London 1740.) von Mallet. Dieser sind gefolgt Brucker Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 90. und Agatopisto Cromaziano krit. Gesch. d. Revol. in d. Philos. in den drey letzten Jahrh. B. I. S. 288. nach Heydenreich's Uebersetzung, der auch einen eigenen Anhang über Baco's Verdienst um die Philosophie hinzugefügt hat.

tischen Verhältniße und Erfahrungen auf dem erhabenen Posten im State, zu welchem er sich emporgeschwungen hatte, mehr als viele andere fähig geworden, das wahre wissenschaftliche Bedürfniß der cultivirten Menschheit richtig zu beurtheilen, und insbesondre den Werth der Schulphilosophie praktisch zu schätzen. Je mehr er nun fand, wie wenig Brauchbarkeit die letztere zur Aufklärung und Verbesserung der Menschheit im wirklichen gesellschaftlichen Leben habe; desto herzlicher ward er ihr abgeneigt, und desto mehr dachte er darauf, eine gänzliche Umschaffung desselben zu bewirken. Er entwarf den Plan eines großen Werks, das jene Umschaffung bezwecken sollte, und dem er den Titel: Magna Restauratio, gab. Es sollte aus sechs Theilen bestehen, von denen der erste eine Eintheilung der Wissenschaften; der zweyte das neue Organon oder eine Erklärung der Natur; der dritte die Phänomene des Universum's, oder die Natur- und Erfahrungsgeschichte zur Entwickelung der Philosophie; der vierte eine Verstandesleiter; der fünfte eine Einleitung in die zweyte Philosophie; der sechste diese zweyte Philosophie selbst oder die active Wissenschaft enthielte. Von diesem Plane hat Baco nur einige Stücke ausgeführt, und zu den übrigen bloß Materialien hinterlassen, und einzelne Ideen über die Art, wie sie ausgeführt werden könten. Das neue Organon ist vollständig erschienen. Statt des ersten aber hat Baco das Werk de augmentis scientiarum geliefert, wodurch der Abgang desselben reichlich ersetzt wird. Beyde Werke, sowohl das de augmentis scientiarum, als das neue Organon, sind classisch in ihrer Art, und fassen einen Schatz höchst fruchtbarer Beobachtungen und Resultate zum Behufe der echten Cultur der Wissen-

senschaften in sich. Auch die übrigen kleinern Schriften Baco's, die mehr als Materialiensammlungen betrachtet werden können, wie der Globus intellectualis, Sylua syluarum, Historia ventorum, Historia vitae et mortis u. a. sind durch ihren Reichthum an Thatsachen schätzbar. Auch dem Studium der praktischen Philosophie suchte Baco eine bessere und zweckmäßigere Wendung zu geben. Er schrieb in der Absicht die sermones fideles, ethicos, politicos, oeconomicos, die er selbst in der Zueignungsschrift an den Herzog von Buckingham zu seinen besten Arbeiten rechnete, und die auch beym Publicum eine sehr günstige Aufnahme fanden, quia videantur prae ceteris hominum negotia stringere et in sinus fluere, wie sich Baco selbst darüber ausdrückte. Wie richtig und treffend das moralisch praktische Urtheil des B. war, beweist seine Geschichte des Königs Heinrich VII. von England *).

Das

*) The works of *Francis Bacon*, Baron of *Verulam* etc.; in four volumes with several additional pieces never before printed in any edition of his works. To which is prefixed a new life of the author by Mr. *Mallet*; London 1740 fol. — *Francisci Baconis de Verulamio* Opera omnia septem voluminibus distincta. Nouae huic editioni accedunt opuscula historico politica ex anglico nuper latine facta; Amstelod. 1730. 8. Es giebt mehr ältere lateinische Ausgaben. Von den Büchern de augmentis scientiarum im ersten Bande ist eine sehr gute Handedition Lugd. Bat. 1652. 12., und von dem Nouum Organon (im zweyten Bande der Opp.) ebendas. 1650. 12. Das erstere Werk ist auch ins Deutsche übersetzt von J. H. Pfingsten; Pest 1783. 8; und macht den ersten Band der: Sammlung der Schriften schöner Geister aus dem funfzehnten, sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert, aus. Das neue Orga-

Das Werk de augmentis scientiarum kann eigentlich für eine allgemeine Methodik der menschlichen Erkenntniß und der Wissenschaften überhaupt gelten. Baco hat in demselben einen encyklopädischen Stammbaum der Wissenschaften aufgestellt, der ungeachtet seiner großen Radicalfehler und seiner wesentlichen Mängel nicht nur zu der Zeit, da er zuerst erschien, sehr angestaunt wurde; obgleich auch schon damals einzelne Gelehrte nicht sehr vortheilhaft davon dachten; sondern der auch noch bey der großen französischen Encyklopädie gewissermaßen zum Grunde gelegt worden ist; wiewohl die Unternehmer dieses Werks ihn weiter ausgebildet und mit einer Menge neuer Zweige bereichert haben.

Baco theilte die Wissenschaften ab nach den drey Vermögen des Gemüths, dem Gedächtniße, der Phantasie, und der Vernunft, in die Geschichte, die Poesie und die Philosophie. Erstlich: die Geschichte ist eine Darstellung der Werke Gottes, oder der Menschen, oder der Natur. In Beziehung auf Gott scheidet sie sich in die heilige, die prophetische, und die ecclesiastische; in Beziehung auf die Menschen in die ältere und neuere bürgerliche Geschichte, in die Literargeschichte, Denkwürdigkeiten, Journale, Annalen, Alterthümer und Universalgeschichte; in Beziehung auf die Natur in die Geschichte der einförmigen Natur nach ihren regelmäßigen Producten und Wirkungen (historia generatio-

Organon ist übersetzt von G. W. Bartoldy, mit Anmerkungen von Salomon Maimon; Zwey Bände; Berlin 1793. 8.

rationum); in die Geschichte der abwechselnden Natur nach ihren gesetzwidrigen oder unregelmäßigen Producten und Wirkungen (historia praetergenerationum); endlich in die Geschichte des Gebrauchs, welchen die Menschen von den Producten und Kräften der Natur machen (historia artium). Das Fehlerhafte dieser Eintheilung der historischen, physikalischen und technologischen Disciplinen, so wie des Princips derselben, fällt in die Augen.

Zweytens: Die Poesie, welche Baco aus der Einbildungskraft herleitet, ist entweder erzählend, soferne der Dichter geschehene Dinge darstellt, und dann sind Arten derselben die Epopoe, das Madrigal, und das Epigramm; oder sie ist dramatisch, wenn der Dichter seine Personen vergegenwärtigt und als selbst redend und handelnd einführt; dann entspringen die Tragödie, die Komödie, die Oper und die Ekloge; oder endlich sie ist parabolisch, wenn sie abstracte Begriffe in Bilder hüllt; insofern gehört die Allegorie zu ihr. Die Poesie überhaupt ist dem Baco eine willkührlich gebildete Geschichte (historia ad placitum conficta), und nur in diesem Sinne erkante er eine Poesie an. Alle übrigen poetischen Gattungen, von welchen jener Begriff nicht gilt, rechnete er zur Beredsamkeit oder zur Philosophie. Die äussere Form der Poesie war ihm völlig indifferent; er betrachtete sie lediglich als eine besondere Art oder Methode des Styls.

Drittens: Aus der Vernunft entspringt die Philosophie. Diese scheidet sich in die Wissenschaften von Gott, von der Natur, und vom Menschen. Die erste befaßt die natürliche Theo-

Theologie, und hat zum Anhange die Lehre von den guten und böſen Engeln und Geiſtern, mit welcher auch die Künſte der Wahrſagerey und Zauberey verbunden ſind. Die Wiſſenſchaft von der Natur theilt B. in die ſpeculative und operative Naturphiloſophie. Von jener ſind Theile die Phyſik und die Metaphyſik. Zur ſpeculativen Phyſik rechnet er die Lehren von den Principien der Dinge, und von der Welt oder der Mannichfaltigkeit der Dinge; die letztern betreffen entweder die concreten Gegenſtände und machen die Naturgeſchichte aus, oder die abſtracten, und handeln von den Schematismen und den Bewegungen der Materie. Die Metaphyſik theilt er wieder in die Lehre von den Formen und von den Finalurſachen. Die operative Phyſik ſcheidet er in die Mechanik und die Magie, die letztere Diſciplin in einem geläuterten Sinne genommen. Es gehören zu ihr ein Inventarium opum humanarum, und ein Catalogus polychreſtorum. Die Mathematik, ſowohl die reine als die angewandte, will Baco bloß als einen Anhang zur Naturphiloſophie betrachtet wiſſen. Die Wiſſenſchaft vom Menſchen wird getheilt in die philoſophia humanitatis und philoſophia ciuilis. Jene betrifft den Körper und die Seele in Beziehung ſowohl auf die Perſon des Menſchen überhaupt, als auf die Verbindung zwiſchen Körper und Seele. Die Perſon des Menſchen betrachtet Baco nach ihren Vorzügen und Mängeln. Zur Unterſuchung der Verbindung der Seele mit dem Körper rechnet er auch die Phyſiognomik und die Auslegung der Träume. Die Wiſſenſchaft vom Körper enthält in ſich die Arzneykunde, die Kosmetik, die ſich auf Erhaltung der Reinlichkeit und die Geſtalt des Körpers bezieht, die Athletik,

und

und die Ergötzungskünste, zu denen Mahlerey, Musik, Taschenspielkunst u. w. gehören. Die Wissenschaft von der Seele zerfällt: 1) in die Untersuchung der verschiedenen Seelenvermögen; 2) in die Untersuchung des Gebrauchs und der Gegenstände derselben; die letztere ist theils Logik, welche auch die Grammatik, Rhetorik, Kritik und Pädagogik mit in sich faßt; theils Ethik, oder die Lehre vom Guten und Bösen, von der Bildung der Charaktere, von den Affecten und den Mitteln, ihre Verdorbenheit zu heilen u. w. Endlich die philosophia ciuilis betrifft die Gesetze, die Jurisprudenz, Oekonomie, Politik, den Handel zu Wasser und Lande u. w. Dieser Stammbaum der Wissenschaften an sich selbst ist übrigens in dem Werke de augmentis scientiarum der unbedeutendste Theil. Was aber diesem einen so hohen Werth giebt, das ist die Menge von trefflichen lehrreichen Bemerkungen darüber, was alles damals in einzelnen Disciplinen oder Gattungen von Kentnissen, welche Baco aufführt, vermißt werde; hauptsächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung derselben fehlerhaft und zweckwidrig sey; wie den Mängeln abgeholfen und eine heilsame Erweiterung und Vervollkommnung jener Disciplinen und Kentnisse bewirkt werden könne.

Der Hauptcharakter der Baconischen Philosophie ist dieser, daß in derselben die hergebrachte scientifische Methode der Philosophie sowohl als aller übrigen Gattungen von Kentnissen durchaus verworfen wurde. Man kann jene Methode die syllogistische nennen, sofern man dabey von willkührlichen Begriffen ausgieng und Schlüsse aus denselben herleitete, ohne die Natur der Gegenstände selbst, auf welche sich

jene

jene Begriffe bezogen, vorher untersucht zu haben; sofern man überhaupt die Wissenschaften mehr auf syllogistisches Raisonnement gründete, als auf fleißiges Studium der Erfahrung. Es hatte dieses die Folge gehabt, daß nicht nur ein großer Theil der Philosophie sich in leeren Spitzfindigkeiten herumdrehte; sondern daß auch in andere Disciplinen eine Menge von Träumereyen hineingekommen war, die durch Erfahrung gar nicht bewährt wurden, denen diese oft geradezu widersprach, und die einer zweckmäßigern und nützlichern Cultur jener Disciplinen hinderlich waren. Baco drang also vor allem Andern auf das Studium der Erfahrung, auf Anstellung von Beobachtungen und Versuchen, um die gemeine wissenschaftliche Erkentniß theils zu läutern und zu berichtigen, theils zu erweitern. Er deckte freymüthig und mit großer Lebhaftigkeit die Blößen des damaligen wissenschaftlichen Zustandes auf und die Ursachen derselben; er zeigte, was für Gegenstände für das Interesse der menschlichen Gesellschaft vorzüglich einer genauern Bearbeitung bedürften, und wie diese am besten und mit Hoffnung eines großen wissenschaftlichen Gewinnes unternommen werden könte. Dieß ist das vornehmste Verdienst des Baco. Nicht nur das Werk de augmentis scientiarum, sondern auch der wesentliche Inhalt seines neuen Organon läuft darauf hinaus, das scholastisch-syllogistische Verfahren gänzlich zu verdrängen, und das empirische durch Beobachtung der Natur und künstliche Versuche einzuführen. Er war von der Verderblichkeit jenes so eingenommen, daß er den Werth der Syllogistik überhaupt ableugnete, und außer der Induction jede andere Schlußart für unnöthig und unnütz erklärte; obgleich in seinen eige-

nen Schriften, wie Gassendi zeigte, nicht bloß Inductionen, sondern Schlüsse von sehr verschiedener Art und Form vorkommen, und selbst die Induction, wenn man auf das Princip der Bündigkeit in der Form dabey sieht, zu den Syllogismen gehört. Aber es war in jenem Zeitalter wohlthätig, daß Baco zu diesem Extreme übergieng, weil die scholastische Methode zu herschend geworden war, und nicht leicht anders als dadurch in ihrer Autorität bey dem großen Haufen erschüttert werden konte. Gerade diese an sich selbst übertriebene und tadelhafte Verachtung des Raisonnements aus Begriffen und durch Syllogismen bewirkte, daß man eifriger die Natur studirte, und dadurch nicht nur eine Menge von Irrthümern und Vorurtheilen in den physikalischen Disciplinen berichtigte, sondern auch diese wahrhaft erweiterte.

Zu den für die echte Naturkunde verderblichen Folgen des syllogistischen Verfahrens rechnete Baco auch den enormen Misbrauch, der zu seiner Zeit mit der Teleologie getrieben wurde, weil man diese als wissenschaftliche Grundlage des Theismus betrachtete und behandelte. Fast die ganze Physik wurde damals auf Teleologie zurückgeführt und eingeschränkt; und da hier die raisonnirende Vernunft mit Hülfe der Phantasie freyen Spielraum hatte, der Natur jede Art von Zweckmäßigkeit anzudichten; so war die Teleologie in ein Gewebe von Träumereyen ausgeartet, welche die Natur selbst im geringsten nicht documentirte. Man hätte diese Spielereyen der phantasirenden Vernunft immerhin auf ihrem Werthe beruhen lassen können, wenn nicht die gründlichere und nützlichere Bearbeitung der Physik durch dieselben verhindert

dert und unterdrückt worden wäre, und die physikalischen Untersuchungen überhaupt eine ganz schiefe Richtung dadurch bekommen hätten. Baco eiferte also auf das lebhafteste und im Geiste eines echten Physikers gegen das teleologische Unwesen, und verwies die Teleologie gänzlich aus der Physik in die Metaphysik. Er erklärte die Endursachen für unfruchtbar, die nie gebähren gleich Gott geweihten Jungfrauen. "Man hat bisher sehr verkehrt", sagt er, "die Untersuchung der Endursachen, die in die Metaphysik gehört, als einen Theil der Physik betrachtet. Diese wissenschaftliche Stellung derselben könte indessen gleichgültig seyn; aber sie hat der Philosophie den größten Schaden gebracht und bringt ihn derselben noch. Denn sie hat die Untersuchung der wirkenden Ursachen aus der Physik verdrängt, und Veranlassung gegeben, daß die Physiker sich mit jenen scheinbaren, aber erträumten, Endursachen begnügten, und der Entdeckung der wirklichen natürlichen Ursachen nicht eifrig genug nachforschten, zum größten Nachtheile der Wissenschaft. Ich finde, daß dieß nicht bloß vom Plato, der immer am Gestade der Endursachen vor Anker geht, sondern sogar auch vom Aristoteles, Galen, u. a. geschehen ist, die auch nicht selten in diese Untiefe gerathen. Wer Ursachen der Art angiebt: die Augenwimpern dienten zur Schutzwehr der Augen; das dichte Fell der Thiere zur Verwahrung derselben gegen Hitze und Kälte; die Knochen seyen statt der Säulen und Balken, worauf die Maschine des Körpers ruhe; die Bäume hätten Blätter, damit die Früchte weniger von der Sonne und vom Winde litten; die Wolken entständen in der Luft, um die Erde mit Regen zu tränken; die Erde

sey dicht und fest, damit sie den Thieren zur Wohnung dienen könne, u. dgl. — der würde als Metaphysiker nicht übel raisonniren, aber ihm als Physiker würde ein solches Raisonnement wenig anstehn." Baco zog daher die Naturphilosophie des Demokrit und der ältern Philosophen überhaupt, welche die Weltbildung nicht einem göttlichen Verstande zuschrieben, bey weitem der theistischen Naturphilosophie vor. Jene erklärten die Structur des Universum's aus unendlich mannichfaltigen und künstlichen Thätigkeiten der Natur, und die Ursachen der besondern Dinge legten sie einem nothwendigen Naturvermögen bey, ohne irgend Endursachen einzumischen, welche die Wirkungen der Natur bestimt hätten. Sie waren daher in der Untersuchung der natürlichen Ursachen viel gründlicher, und drangen ungleich tiefer in die geheime Werkstätte der Natur ein, als Plato und Aristoteles, weil sie nicht so wie diese ihre Speculation an den Endursachen verschwendeten.

Baco behielt sich aber doch hierbey ausdrücklich vor, daß er die Teleologie gar nicht schlechthin verwerfe, und durchaus für leere Fiction erkläre; vielmehr lasse er ihr den Werth als Gegenstande metaphysischer Speculation; nur dadurch daß sie in die Stelle der Untersuchung physischer Ursachen getreten wäre, sey das physikalische Gebiet ganz verödet. Derjenige würde nach seiner Meynung sehr unrichtig urtheilen, der behauptete, daß die Teleologie der wahren Physik widerstritte; im Gegentheile müsse diese jener zum Grunde liegen, und beyde Disciplinen müßten einander gleichsam in die Hände

de arbeiten. Die Endursache der Augenwimpern, daß sie die Augen verwahren sollten, widerstreite der natürlichen Ursache derselben nicht, daß die Feuchtigkeit in Höhlungen des thierischen Körpers Haare erzeuge; die Endursache der Dichtigkeit des Felles bey den Thieren, um sie gegen die Rauhigkeit der Witterung zu schützen, stimme mit der natürlichen recht gut zusammen, daß diese Dichtigkeit des Fells durch die Zusammenziehung der Schweißlöcher entstehe, die vom Innern des Körpers durch die Beraubung der Luft bewirkt wird. Es erhellt hieraus, wie nicht ganz gerecht der Vorwurf war, den Baco's Zeitgenossen ihm machten, daß er durch sein Polemisiren gegen die Teleologie und seine Herabwürdigung derselben den Atheismus begünstige, indem er dem Theismus seine stärkste Stütze raube. Weil B. fühlte, daß er sich wohl hier und da zu stark und frey ausgedrückt haben möchte, und dadurch Manche zu jenem Vorwurfe verleiten könte, obgleich dieser an sich immer auf Misverstande beruhte; so äußerte er sich über seine Vorstellungsart von dem Verhältnisse der Teleologie zur Theologie noch genauer. Die Kritik des Misbrauchs der Teleologie hebt die göttliche Vorsehung gar nicht auf, und macht sie auch nicht zweifelhaft; vielmehr sie bestätigt und bestärkt den Glauben daran. Denn so wie in bürgerlichen Angelegenheiten die politische Klugheit erhabner und bewunderungswürdiger ist, wenn sich Jemand der Hülfe Anderer zu seinen Zwecken zu bedienen versteht, ohne diesen etwas von seiner Absicht mitzutheilen; (so daß diese thun, was Jener will, nicht im geringsten aber merken, daß sie nur nach Jenes Willen handeln); als wenn er seine Absich-

ten

ten den Dienern seines Willens kund thut; so strahlt auch die Weisheit Gottes bewundernswürdiger hervor, wenn die Natur für sich anders wirkt, und die Vorsehung einen andern Zweck hat, als wenn allen und jeden einzelnen Formen und Wirkungen der Natur die Merkmale der Vorsehung gleichsam aufgedrückt wären. Die Untersuchung der physischen Ursachen entfernt also den Menschen so wenig von Gott und der Vorsehung, daß sogar diejenigen Philosophen, welche sich damit beschäfftigt haben, am Ende keinen andern Erklärungsgrund finden mögen, als Gott und die Vorsehung.

Vortrefflich und für sein Zeitalter äusserst lehrreich war auch Baco's Raisonnement gegen den Aberglauben *), die Betreibung angeblicher geheimer Wissenschaften und Künste, und die Anhänglichkeit nicht bloß des großen Haufens, sondern auch vieler Gelehrten und Philosophen daran. Er leugnete alle angeblich geheime Naturkräfte, sofern sie den offenbaren widersprechen, und folglich auch die Möglichkeit, durch jene etwas zu bewirken, was sich nicht aus den Naturgesetzen, wie sie die Erfahrung lehrt, erklären läßt, oder was denselben geradezu widerstreitet. Die Magie, die Alchemie, die Kunst, das Alter zu verjüngen, die Astrologie, Chiromantie, Sympathie, Antipathie, verwirft er als nichtige Einbildungen und Träume. Wer sich mit diesen Wissenschaften und Künsten abgiebt, und dadurch Dinge zu bewirken hofft, die er auf dem natürlichen Wege nicht bewirken könte, der ist mit dem Ixion der Fabel zu vergleichen, der die Juno, die Göttinn

*) *Baco* de augm. scient. III, 5. IV, 3.

tinn der Macht, zu umarmen wähnte, und statt derselben eine Wolke umarmte, mit welcher er die Centauren und Chimären erzeugte. Statt der Wirkungen, nach denen er mit unverständiger und ohnmächtiger Begierde strebt, und die er durch den Rauch und Nebel der Phantasie schon in der Ferne zu erblicken wähnt, werden sich ihm am Ende nichts als getäuschte Hoffnungen und scheußliche Gespenster darbieten. Aber die Magie hat einen ähnlichen Einfluß auf die Gemüther der Menschen, wie Schlafmachende Arzneyen auf den Körper. Diese bewirken Schlaf und angenehme Träume. So wird auch der Verstand der Menschen eingewiegt; man sagt ihnen viel von den verborgenen specifischen Kräften der Dinge vor, deren Kentniß gleichsam vom Himmel geoffenbart und durch mündliche Tradition fortgepflanzt sey; darüber vergessen die Menschen, die wahren und natürlichen Ursachen der Dinge zu erforschen, und beruhigen sich bey jenem Wahne; man flößt ihnen überdem die süßesten Hoffnungen und Träume ein, und fesselt sie dadurch noch mehr. Das menschliche Geschlecht ist so ungemäßigt und thöricht in seinen Wünschen, daß es nicht nur sich unmögliche Dinge verspricht, sondern auch das blinde Vertrauen faßt, es werde ohne Mühe und Fleiß und mit Nichts thun die allerschwersten Dinge bewirken. Ganz hatte sich indessen Baco selbst noch nicht über alle dahin gehörige Vorurtheile erhoben. Er legte unter andern der Seele auch noch eine Gabe der Divination bey, daß sie entweder durch eigne Kraft die Zukunft vorher wissen könne, wenn sie sich von den Banden des Körpers losreiße und sich auf sich selbst zurückziehe, wie bey manchen

Träu-

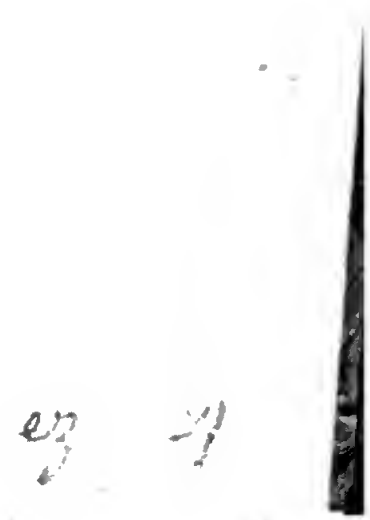
Träumen, in der Ekstase, im Todeskampfe; oder daß ihr die Zukunft durch äussere geistige Einflüsse geoffenbart werde.

Ende des Zweyten Bandes.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Google

Digitized by Google